論　著

獅城善女人——19世紀以來的新加坡齋姑社群 *

蘇芸若 **

摘　要

齋姑，在早期新加坡華人史中，是相當重要卻又少被關注的女性群體。她們帶髮修行、持長齋奉佛、守貞，大部分居於先天道齋堂，也有一定數量活動於私人佛堂或早期佛寺，具有別於僧團、道姑的宗教主體性，往往有意識自我標榜齋姑身份。齋姑逝後，其訃告往往強調她們潛心帶髮修行、精勤修持、為一代善女人之典範。

* 本文承蒙本刊匿名審查人、連玲玲老師、許源泰老師、白偉權、洪毅瀚提供精闢建議及寶貴資料，特致謝忱。
收稿日期：2019 年 11 月 30 日，通過刊登日期：2020 年 7 月 13 日。

** 新加坡國立大學亞洲研究中心博士後研究員

©中央研究院近代史研究所

在東南亞各地,「齋姑」遊移於多重身份,積極運用自身的社會資源,營造獨立的女性空間及互助網絡,以道脈、同鄉連結、方言群為組織依歸,組成跨地域的「姐妹會」。她們也走入社區,廣行善業,參與文化活動,實踐自給自足的經濟生活。 齋堂除了是傳統的宗教敬拜空間,也是教眾行醫、議事、交換消息、經營生意網絡的場所,是一個不斷被塑造的宗教暨社會空間。

本文利用歷史文獻和口述資料,結合歷史視角與當代田野觀察,勾勒 19 世紀末、20 世紀初期至今新加坡齋姑群體的身份面貌及信仰網絡,並透過梳理齋姑積極營造的社會資源,討論其如何助益於宗教姐妹會的拓展。

關鍵詞: 齋姑,齋堂,佛教,姐妹會

前言

齋姑,或稱菜姑、齋姐、齋女,傳統上指的是一群信奉「先天大道」而居於齋堂、帶髮修行的女性。「先天大道」意指清代成型的中國民間教派青蓮教的宗教傳統,因其「修煉先天」的宗教哲學,學界稱之為先天道。[1] 青蓮教教眾禁

1 「先天大道」是一個籠統的稱呼,廣義而言指的是道教修煉先天炁以期「回返先天」的丹道境界,狹義而言指的是民國以後中國民間教派青蓮教及其支派,和臺灣齋教先天派的宗教儀式及修煉方法。關於「先天大道」的研究見 Marjorie Topley, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26:2 (June 1963), pp. 362-392;林萬傳編,

嫁娶，持長齋，每日禮佛四次，宗教修煉上推崇三教合一的精神。[2] 東南亞的教派齋堂普遍沿襲這些基本教條，有時也會靈活地應時而變。[3]

在歷史進程中，「齋姑」出身於民間教派的複雜身份往往也發生轉化，是不斷與所在文化環境協商、整合、交融的宗教與社會身份。舉例而言，閩南地區的齋姑（菜姑）[4] 在

《先天大道系統研究》(臺北：鼘巨書局，1986)；危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》（臺北：博揚文化，2015）；蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》，期 11（2018 年 1 月），頁 37-100；戚常卉，〈隱形的無生老母：新加坡先天道宗教網絡與變遷〉，《民俗曲藝》，期 205（2019 年 9 月），頁 215-264。

2 齋堂禮佛，對外是觀音（後天），對內則是無生老母（先天）。齋堂內的無生老母常以「瑤池金母」的形象出現，其他普遍出現的稱號包括「無極天尊」、「老聖母」、「無極聖母」、「南無無極聖母」。關於齋堂的無生老母信仰及其女神的崇拜，見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 78-85。

3 比如將每日四時供佛的次數減少為兩次，或接納已婚或以離異的婦女進入齋堂長居，不稱其為「姑」而稱「姨」（可從神主牌或墓碑探其端倪）。傳統上，無生老母的塑像應置於齋堂二樓或後殿隱秘處，一些齋堂因為齋姑年邁不方便上下樓，則會將老母像移至一樓大殿，與觀音像並排。

4 閩南地區的齋姑往往統稱為「菜姑」，因為閩南語中「菜」比「齋」順口；而客家地區則稱為「齋姐」，本文所用的「齋姑」是一個折衷的泛稱。閩南菜姑的文化傳承和其他社群的齋姑有所不同，筆者已另文撰述閩南菜姑的案例。由於閩南菜姑亦屬於齋姑群體，在此文中，筆者依然將其列入進行綜合討論。近期學界關於閩南菜姑的研究見 Yoshiko Ashiwa and David L. Wank, “A Study of Laynuns in Minnan, 1920-2010: Buddhism, State Institutions and Popular Culture,” in Ji Zhe, Gareth Fisher, André Laliberté eds., *Buddhism After Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2019), pp. 210-248.

當地廣被視為佛教的梵行清信女，地位和出家人一般神聖——她們必須是貞女，受持梵網菩薩戒，並非住廟之女性皆可稱為菜姑。[5] 菜姑的形成有多種來源，有些演繹自先天教、龍華教、金幢教（日治時期在台灣統稱「齋教」），也有些來自居士在家清修的傳統。[6] 其他地區的齋姑與佛教的關係未必如閩南齋姑般有歷史的延續性與緊密性。客家地區的齋姑雖然被視為佛教優婆夷（女居士），她們也為善信執行民間「香花佛事」的宗教儀式，如契嗣、解厄、延壽、超度、入花園、出花園、轉運、架橋等。[7] 福建齋姑、客家齋姑、潮州齋姑、廣府齋姑也在其宗教儀式中呈現出不同的區域特色，這樣的在地傳統，隨著齋姑的跨國移動，也傳到了東南亞。

為了把握齋姑身份之不同層面的複雜內涵，將不同方言群的齋姑納入討論，[8] 本文取較為包容性的齋姑定義——持

5 法清，〈閩南菜姑的起源和地位〉，《閩南佛學》，期 1（1992 年），http://www.nanputuo.com/nptxy/html/200703/1814274689794.html （2020 年 3 月 2 日檢索）。

6 法清，〈閩南菜姑的起源和地位〉。

7 房學嘉，〈客家文化管窺：以大埔梅縣為重點考察〉，收入何炳彪編《永遠說不完的課題：客家文化論集》（新加坡：茶陽大埔會館，2008），頁 30。

8 「方言群」指的是操相近方言的社群，按照麥留芳的說法，「它原則上是指那些依循原籍地域分類標準去組成正式社團的群體，但也包括那些不屬於這些正式地域社團的群體，只要他們都操相近的方言。因此，方言群不是一個具體的正式的地域組織如會館；而方言群認同則是有關社群其心目中共享的一個意識。」見麥留芳，《方言群認同：早期星馬華人的分類法則》（臺北：中央研究院民族學研究所，1985），頁 15。嚴格而言，「方言群」與「籍貫」並不能畫上等號，雖然兩個概念有不少重疊之處，操同一方言的人不一定有相同的籍貫（祖籍

長齋奉佛、守貞，且帶髮修行之女子的泛稱，有自身宗教主體性、有別於僧團、道姑、居於廟宇的華人修行女性。[9] 她們或許會皈依佛教法師、以女居士自居；或許傳承先天大道的宗教傳統，四時供佛禮拜無極天尊。在東南亞，尤其是新加坡、馬來西亞的文化語境中，這群大部分居於先天道齋堂、也有一定數量活動於私人佛堂或早期佛寺的持齋女性往往有意識自我標榜其齋姑身份。善信稱呼她們，或以宗教法號或以本名，較一致的是在名稱後以代表齋姑身份的「姑」字為後綴。齋姑逝後，其訃告往往強調她們潛心帶髮修行、持齋念佛、精勤修持、為一代善女人之典範。齋姑的神主牌也可見「姑」字後綴的身份標識，如是教派齋姑，她們的墓碑則有「儒門修道」、「儒門隱士」、「先天道友」、「三

地），有相同籍貫的人並不一定操同一方言。本文采取新馬華人史普遍对方言群及籍貫的定義，將客家人、福建人、潮州人、廣府人視為方言群；客家、福建、潮州、廣府也是籍貫。筆者也瞭解到按照台灣的分類原則，客家人是一個「族群」，依據本貫主義的角度，福建、廣府是籍貫，客家不是一個籍貫（嘉應、大埔等才是）。雖然「幫」也是一个方言社群的概念（福建幫、廣東幫、潮州幫），筆者在此文中不涉及新馬華人史中關於「幫群」、「幫權」的討論。原因在於，齋姑的女性網絡，往往是較小型的語言及同鄉網絡的組織方式，不同於以男性為主導的、充滿權力鬥爭的「幫權政治」。關於華社中「幫群」、「幫權」的研究，見林孝勝，〈神權、紳權、幫權——幫權結構與幫權政治〉，收入柯木林主編《新加坡華人通史》（新加坡：宗鄉會館聯合總會，2015）；吳龍雲，《遭遇幫群：檳城華人社會的跨幫組織研究》（新加坡：新加坡國立大學中文系，2009）。

9 李玉珍指出，臺灣社會對齋公、齋姑與佛教僧尼的身份界定，採取吃齋念佛的寬鬆定義，不如戰後強調僧俗區分之嚴謹，見李玉珍，〈削髮求學：齋姑與尼眾的教育資源之銜接與轉變〉，收入氏著《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》（臺北：博揚文化，2016），頁 228。

期濟度」等特殊宗教名號。[10] 因此，本文所定義的「齋姑」，是一群持長齋且以寺廟為活動中心的修行女性，並不包括在家長齋念佛、持花齋、「觀音素」、或只在特定日子（如初一、十五）持齋禮佛的信女，也不包括圓頂剃度出家為比丘尼的女性，除非在出家前，她們曾以齋姑身份修行。

齋姑所居的齋堂，除了是傳統宗教敬拜空間，[11] 也是教眾行醫、議事、交換消息、經營生意網絡的場所，是一個不斷被塑造的宗教暨社會空間。不少齋堂的祖師、信託人或負責人，打理廟務兼行醫，齋堂成為他們濟世救人之地。[12] 四馬路觀音堂（天德堂）的李南山[13]、萬壽山觀音堂的李春亭（?-1973）[14] 和李德精、同善堂馬純清（?-1927）和闕子郁

---

10 新馬齋堂墓碑的情況見古燕秋編，《死生契闊——吉隆坡廣東義山墓碑與圖文輯要》（吉隆坡：華社研究中心，2014），頁 155-160；蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，期 90（2018 年 4 月），頁 1-7；Ying Ruo Show, "Cultivating the Way in the Eastern Dragon Mountain," *Nalanda-Sriwijaya Centre Highlights* 8 (March-May 2019), pp. 5-6.

11 齋堂泛指吃齋念佛的場所，在新加坡、馬來西亞常稱為觀音堂、佛堂、精舍。漢傳佛教寺院的飯堂也稱為「齋堂」。本文所指的齋堂為前者。「齋堂」是一個相對動態的詞，有一些齋堂，雖已改宗，仍保留其齋堂原名或「齋堂」的叫法；有些齋堂改宗後，就更換了稱謂。在一些佛教記錄中，齋堂被視為「類似小型居士林，為佛教集中講習之所，頗有表率家鄉淑善之風。」見釋傳哲口述，洪成宗整理，〈南安佛教的興衰情況〉，收入南安會館六十周年紀念特刊編輯會員會編《新加坡南安會館六十周年紀念特刊》（新加坡：南安會館，1987），頁 181。

12 Ying Ruo Show, "Chinese Buddhist Vegetarian Halls (zhaitang) in Southeast Asia: Their Origins and Historical Implications," Nalanda-Sriwijaya Working Paper 28 (July 2018), p. 28.

13 陳聲桂，《四馬路觀音堂》（新加坡：四馬路觀音堂，1997），頁 23-24。

14 南風商業出版社編，《新加坡廟宇概覽》（新加坡：南風商業出版社，

[15]、度化濟德堂許慈惠姑太[16] 和楊昌仁[17] ，皆是其例。

齋堂的祖師、信託人、教眾也擁有各異的生意網絡，可以是跨區域——如飛霞精舍涉及餐飲與出版，業務遍及香港及新、馬，[18] 也可以是立基於本土的小本經營——開商號、藥鋪、織廠、風油廠、餐廳等等。他們以盈利支持齋堂的日常運作，使齋堂得以收養孤雛、提供華人生養死葬的關懷，永續服務社區。

與上述案例相較，公眾對齋姑的印象卻普遍被壓縮為足不出戶、自耕自食的靜修女子這一共同身份，使她們個別的生命經驗較少被關注。[19] 看似閉門修道、與外界斷絕聯繫的齋堂，實際上經營自身隱藏的的區域網絡。齋姑作為齋堂的

1951），頁 46。

15 同善堂馬純清、闞子郁、羅佳兆三位老師的生平簡介參見林博愛編，《南洋名人集傳》（檳城：出版地不詳，1922-1941），頁 7-9。

16 「姑太」為青蓮教及其支派齋堂對宗教位階高、且德高望重之齋姑的稱呼。嚴格而言，要成為一名姑太，必須經過宗教儀式「領恩」，爾後逐步晉升位階。如今在新加坡擁有「姑太」位階的齋姑已經不多，據筆者統計，目前人數少於 10 人。見註 39 關於齋堂位階的排序。

17 陳景熙，〈先天道齋姑證道、弘道與寶卷的傳播——以新加坡許慈惠姑太為例〉，《潮青學刊》，輯 2（2013 年 12 月），頁 306。

18 Ying Ruo Show, "Chinese Buddhist Vegetarian Halls (zhaitang) in Southeast Asia," pp. 14-15.

19 比如說到同善堂及其坤堂（善德堂、積善堂）：「其女弟子皆如耶穌教堂之修道院，向不出門，多採（裁）縫衣，製齋粿、餅、糕。以維持生活，或接念經懺，與摩登女子，大有天淵之別」；海印寺則是「前有花園，兩廊為一般閩南婦女靜修之所，自耕自食，與外間罕有往來酬酢，其負責料理一切者，為創辦人楊銅荷齋姑，該寺及鄰近之耕耘地區，均為其所置。」參見：南風商業出版社編，《新加坡廟宇概覽》，頁 43-44，47。海印寺簡介見海印古寺編輯組，《海印古寺建寺 90 週年特輯》（新加坡：海印古寺，2018），頁 37-48。

核心力量，也實際參與網絡建構、發展與開拓。危丁明提到，齋堂對「獨身女性的呼喚」及齋姑在宗教系統中扮演重要角色，為中國民間秘密會社研究納入性別視角。[20] Sankar 則從傳統社會「姐妹會」視角，探討香港收容「媽姐」的齋堂及其組成的獨身姐妹會(spinsterhood)。[21] 臺灣學者如林美容、李玉珍、張崑振、江燦騰、王見川等，系統研究臺灣齋堂、齋教演變，也細緻考察齋堂「空門化」（接受十方供養的僧團）問題。[22] 其中，李鸞嫻以新竹福林堂為例，分析臺灣齋堂的經濟生活與經濟形態，說明齋堂是「自給自足的經濟單位」，强調與庶民生活關聯。[23] 在討論臺灣比丘尼對現代佛

20 危丁明，《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》。此書書評見蘇芸若，〈書評：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》〉，《漢學研究》，卷 35，期 4（2017 年 12 月），頁 319-324。

21 Andrea Patrice Sankar, "The Evolution of the Sisterhood in Traditional Chinese Society: From Village Girls' Houses to Chai T'angs in Hong Kong," (Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 1978).

22 相關著作見林美容、張崑振，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉，《臺灣文獻》，卷 51，期 3（2000 年 9 月），頁 203-235；李玉珍，〈女齋堂空門化的契機——從齋姑到比丘尼修行方式的轉變〉，發表於「現代佛教與華人文化」論壇，香港：樹仁大學，2012 年 4 月；李玉珍，〈日治時期新竹的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章編，《客家、女性與邊陲性》（臺北：南天，2010），頁 207-246；張崑振，《臺灣的老齋堂》（臺北：遠足文化，2003）；江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究，1895-1995》；江燦騰、王見川主編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望—首屆臺灣齋教學術研討會論文集》（臺北：新文豐，1994）；王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天，1996）。

23 李鸞嫻，〈新竹市福林堂之研究——先天派齋堂繼承收養制度的歷史考察〉（國立清華大學歷史所碩士論文，2006），頁 25。江燦騰也指出，帶髮修行的齋教徒「原本就是家境不佳或人生失意者，才發心到

教發展的貢獻時，也有學者把齋姑列入其中，因為不少齋姑在日治時期剃度成為比丘尼。[24] 繼英籍人類學家 Marjorie Topley 後，學者戚常卉梳理新加坡齋堂宗教網絡，[25] 筆者則對新加坡、馬來西亞齋堂現況提供田野資料。[26]

近年來，性別與中國宗教的研究方興未艾，各地區漢文化影響下的女性宗教師所扮演的角色、女丹及其修煉，及在地多樣化的宗教儀式個案也漸次得到梳理。[27] 但若以齋姑為主線，整合此群體在華人文化圈的多樣歷史面貌及其流變，

山上修行的……彼等通常沒有具備多少佛教的基礎知識，一方面則除化緣外，非勞動則難以糊口。」見江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究，1895-1995》（臺北：南天書局，1996），頁 280。

24 Elise A. DeVido, “Networks and Bridges: Nuns in the Making of Modern Chinese Buddhism,” *The Chinese Historical Review* 22:1 (May 2015), pp. 72-93.

25 戚常卉，〈隱形的無生老母：新加坡先天道宗教網絡與變遷〉，頁 215-264。Topley 數篇關於齋堂文章見 Marjorie Topley, Jean DeBernardi eds., *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money* (Singapore and Hong Kong: NUS Press & Hong Kong University Press, 2011).

26 蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，頁 37-100；蘇芸若，〈新加坡芽籠區先天道齋堂調查〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，期 87（2017 年 7 月），頁 3-4；蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查，頁 1-7；Ying Ruo Show, “Cultivating the Way in the Eastern Dragon Mountain,” pp. 5-6.

27 相關研究參見合集：Jinhua Jia, Xiaofei Kang, and Ping Yao eds., *Gendering Chinese Religion: Subject, Identity, and Body* (Albany: State University of New York Press, 2014)；現代中國女性與宗教研究的交涉問題參見 Xiaofei Kang, “Women and the Religious Question in Modern China,” in John Lagerwey, Vincent Goossaert, and Jan Kiely eds. *Modern Chinese Religion I: 1850-2015* (Leiden: Brill, 2016), pp. 491-559.

與其具游移特質的宗教空間，並提供海外齋姑姐妹會具體個案及其區域代表性的研究，至今尚缺。

在儒家文化傳統中，男人之間的「兄弟情誼」(brother-hood)被五倫綱常所肯定，其所形成的社群在社會運作和道德結構中一直佔據主導地位。反之，女性情誼及其姐妹關係(sisterhood)則在傳統社會網絡中從屬於男性，較少被記錄。[28] 女性社交網絡，不是未留記錄，就是僅存口傳敘事(oral narrative)。因此，取得多元史料，對探索女性社會網絡，顯得更加重要，如口傳記錄、俗文學、民間史料、隨著宗教網絡的擴散而散落他地的經卷等。

本文綜合多樣化的材料，以新加坡齋姑社群為研究主軸，思考齋姑這一泛稱所立足的在地文化環境內涵。由於文獻資料的稀缺，筆者近幾年多次參訪東南亞各地的齋堂及其他與齋姑有關的廟宇，對齋姑進行口述歷史的記錄，整理出本文所依據的材料，望能針對當今學界對新馬齋姑、齋堂及其建立的跨域宗教組織網絡填補幾處空白。在研究材料上，除了使用田野及口述訪談蒐集到的資料，筆者也查閱新加坡國家圖書館、國家檔案館所藏的舊報章、齋姑訃告、及齋堂建築圖等官方資源，同時參訪新、馬地區齋堂墓地、墓碑及骨灰塔。此外，筆者陸續收集齋堂經文、寶卷、儀式文書、表文等內部宗教資料，從出版訊息探詢齋姑網絡的特性：由哪間齋堂所刊印、重刊？助印名錄中的齋姑彼此間是否有所關聯？這些文本，如何引領我們探究更加鮮明、豐富、立體

28 Yun Zhu, *Imagining Sisterhood in Modern Chinese Texts, 1890-1937* (Lanham: Lexington Books, 2017), p. x.

的齋姑形象及其姐妹會的生活經驗？

學界對微觀史、底層史的探討作為一種參照方法，提醒研究者謹慎對待自己的研究對象：並非為其「代言」(speaking for)，將自己的觀點強加於其上；而應如實呈現史料及社會現象的運作，讓對象自行發言，無論「噤聲」的結構性問題是否能有效改變。齋姑群體及其組成的以宗教為核心的「姐妹會」，以「女性情誼」將彼此緊緊連結在一起，必須將國籍、國界、語言等因素都納入考量，才能滿足多元交織女性主義(intersectional feminism)所關注的多樣女性經驗。若將充滿個別差異的齋姑社群歸類為非典型家庭(non-normative family)模式，其中又有什麼特質與創新性？

本文以「獅城善女人」為題，首先分析齋姑及其組織在新加坡的發展概況，其次討論齋姑在慈善、文化及經濟生活上的角色與社會參與，最後則以一個具體案例，說明新加坡的齋姑，如何以齋堂為中心，積極建立人脈，以拓展並維繫她們鮮為人知的宗教姐妹會網絡。

一、齋姑在新加坡：概況與發展趨勢

齋姑何時出現在新加坡？目前史料對這個問題沒有明確的記載。然而，新加坡目前可知最早的先天道坤堂（女性齋堂）是創立於 1880 年的萬壽山埅成堂。埅成堂在實體建築完成之前，以亞答屋(attap house)[29] 的形式存在，由此推

29 南洋傳統建築風格，屋頂以棕櫚葉堆疊覆蓋而成，墻身以木板及樹皮

測，齋姑社群可能早於 1880 年就出現在新加坡。堃成堂與毗鄰的乾堂（男性齋堂）萬壽山觀音堂建於同年，由楊氏家族（楊氏公會）獻地。萬壽山觀音堂也是新加坡最早的乾堂。

新加坡先天道齋堂約有 72 間（見附表 1），其中以客家齋堂為大宗。屬於先天道的齋堂大部分有乾堂、坤堂之分，也有少數無乾坤之分的齋堂。乾、坤分別指的是以乾道為主的齋堂及以坤道為主的齋堂。乾指天，坤為地，也是男女之喻。乾坤的相輔相成，如陰陽和合，也具體為齋堂的日常運作，分工經營商業網絡，維繫齋堂經濟。[30]

承襲先天道的組織傳統，傳統上齋堂只可乾開坤，不可坤開乾，坤堂不可自行開辦。這樣的情況說明早期的坤堂往往附屬於乾堂、以乾堂組織為決策依歸的事實。並且，齋姑領恩，最高到「姑太」級別（道號「永」字輩），最高的兩個宗教位階僅有男性可以擔任。[31] 但這並不表示女性在齋堂中的角色是純然被動的。如附表 1 所示，除了 6 間無乾坤之分的飛霞道脈齋堂，[32] 新加坡僅存在過 5 間先天道乾堂：萬

為建材。

30 相關案例見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 49。

31 飛霞精舍藏《道脈源流》明確說明「永字，保恩師。女老姑太領至永字止」。見麥泰開：《道脈源流》（新加坡：大光佛堂、飛霞精舍出版，藝文印務公司承印，1949），頁 30。齋堂宗教位階排序及教眾命名之原則見 Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," pp. 375-383. 教內最高的兩個宗教級別「太老師」、「老師」僅有男性可以擔任，女性可任最高位階為「姑太」，接著依次為「老大姑」、「大姑」、「姑娘」。

32 新加坡、馬來西亞飛霞道脈的情況見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 61-68。

壽山觀音堂(1880)、天德堂(1884)、同善堂(1894)，天爵堂(1919)、天公廟(1923)。其餘 61 間皆是坤堂。乾堂少、坤堂多的情況也可說明齋堂儼然已成為自成一格的女性空間。[33] 乾堂雖然量少，卻是坤堂得以發展的基礎。創建於 1884 年天德堂（四馬路觀音堂）是新加坡、馬來西亞眾多齋堂的祖堂，從其網絡衍生出來的齋堂以坤堂為主，為數眾多，齋堂名稱普遍以「天」字或「德」字嵌入名號；而從東陵(Tanglin)同善堂衍生出來的齋堂多以「善」字為首，也皆是坤堂。天德堂和同善堂以張東初為祖師，學界將其定義為東初派系統。[34] 東初派此二支系齋堂屬 Topley 所歸類「普度門」。[35] 有齋姑活動其中，但不屬於先天道的新加坡齋堂或廟宇，在附表 2 和附表 3 的統計中，各有 28 及 17 所。這當中絕大部分，和先天道齋堂一樣，都是奉行吃齋清修的廟宇。在此所定義的齋姑活動，指的大部分是廟宇由齋姑創辦、或齋姑曾在其中擔任重要的角色（如寺廟當家或監院），也有一部分則是材料中顯示曾有齋姑居於其中。從 3 個附表的統計數目得知，新加坡齋姑的活動基地還是以先天道齋堂為大宗。

附表 2 記錄閩籍齋姑活動的宗教空間。新加坡的閩籍齋姑幾乎不見參與先天道齋堂，她們普遍維繫本身的福建「方言群認同」，較少與其他方言群齋姑互動。附表 2 中也可見

33 見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 37-100。

34 東初派在新加坡宗教網絡的變遷，見戚常卉，〈隱形的無生老母：新加坡先天道宗教網絡與變遷〉，頁 215-264；蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 40-42。

35 Marjorie Topley, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects,” pp. 368-369.

多所新加坡知名的閩籍佛寺及組織，如雙林寺、龍山寺、新加坡佛教居士林、九華山報恩寺。閩南菜姑積極參與這些佛寺的活動，成為中堅分子，如呂碧霞姑在龍山寺舉辦「福緣念佛會」，也是「福緣基金會」的信託人，[36] 慧燈姑曾是九華山報恩寺的當家。[37] 這些例子說明閩南菜姑和新加坡佛教發展的緊密聯繫。附表 2 中月云寺和延慶寺都是閩籍僑商所建私人家族佛堂，提供宗族女性持齋念佛清修之所。月云寺建於 1938 年，由林秉祥(1872-1944)為其漳州龍海滸茂村同鄉所建；延慶寺建於 1955 年，由陳延謙(1881-1943) 為妻子葉慧珠及同安縣澳溪鄉鄉親所建。某些閩南菜姑來往於不只一所閩籍廟宇，如海印寺的第三任住持木耳姑曾經住在延慶寺；[38] 龍山寺的呂碧霞姑初抵星洲時住在海印寺，同時是海印寺的信託人；龍山寺辦的彌陀學校，由海印寺楊印修姑獻地；創辦清蓮寺的齋姑也曾居於海印寺。這些例子都可說明閩籍齋姑的活動網絡及其姐妹會互動的形態，與其他方言群的齋姑不同。

---

36 呂碧霞姑的生平亦可參見註 73。

37 陳珍珍，〈探福建的梵行清信女〉，《法音月刊》，期 1（2000 年 5 月），頁 63-68。

38 蘇芸若記錄，〈延慶寺陳慶力及陳清香訪談記錄〉，2019 年 12 月 14 日（新加坡：延慶寺），未刊稿。陳慶力為陳延謙的孫子，陳清香為寺內最後一位菜姑。海印寺創建於 1928 年，是新加坡最早的由閩南菜姑所創建的齋堂。創辦人楊銅荷（法號：印修）為金門人，繼任齋姑是楊芹菜（法號：宏駕，1904-1974）及車木耳（法號：本音，1920-1999）。1920 年代，木耳姑意識到住寺的優婆夷日漸減少，寺院原有設備也開始殘舊不堪，「為了跟上時代進步的要求，並擺脫『齋堂、庵堂、家廟』的格式，並徵得管理委員會的同意，力邀傳誼法師接管道務，把海印寺改編成一所正式的佛教道場。」

附表 3 則記錄了其他一些私人佛堂和早期女性庵堂，以粵籍廟宇為大宗。這些庵堂隨著後來齋姑出家而逐步轉型成佛教尼庵。南洋聖教總會和太乙精舍分別是同善社和歸根道的道場，嚴格而言，和先天道傳統同出一源。不過它們的組織性質與近代發展和傳統先天道齋堂有所不同，因此筆者把他們歸類於附表 3，屬於特殊例子，太乙精舍如今已不存。附表 3 中另有兩間陳佐勉佛堂。陳佐勉佛堂是粵籍的私人佛堂，在廣東、香港和馬來西亞登嘉樓（丁加奴）都有同名的佛堂。陳佐勉佛堂最早於 1924 年由陳佐勉老師創辦於廣東西樵良登鄉，於 1926 及 1938 分別建了同名男堂及女堂於新加坡。[39] 雖然陳佐勉佛堂的組織形式和先天道齋堂高度相似，兩者卻未見到顯著的互動。

早期新加坡的華人社會，是一個以方言和鄉土籍貫組織起來的移民社會。[40] 齋姑及所屬齋堂也因此有籍貫傾向及方言群組織方式。雖然齋堂作為一種宗教社會空間，主要以宗教道脈為依歸，並非像其他華人會館與宗鄉組織，以血緣、地緣為經營網絡的門檻，相同方言群的齋姑還是會漸漸聚攏，組成以方言或籍貫為主的動態組織網絡，原因有二：

語言問題：英殖民時期到新加坡建國以前的華人移民社會，是一個方言社會，華人之間並沒有一個統一的交流語言，日常交談也以方言為主。因此說共同方言的齋姑樂於聚

---

39 陳佐勉堂香港分堂在荃灣同和街老圍村，其簡介及有關新加坡佛堂舊照，見陳佐勉堂有限公司，http://chanchormintong.com/index.php（2020 年 5 月 22 日檢索）。

40 林孝勝，〈神權、紳權、幫權——幫權結構與幫權政治〉，頁 78。

攏，形成「方言群認同」。

同鄉網絡：齋姑的宗教身份並不阻礙其維繫家庭與同鄉的人際網絡。第一代齋姑下南洋開拓新天地，穩固宗教事業的根基後，往往也會幫助鄉里失學、失婚或苦命的女子來到南洋。這些女性也有可能本來就是齋姑的親戚。在中國抗戰時期，鄉里的人不少依賴過番客的接濟才能勉強生活。中國一些久已破敗的齋堂往往也依賴海外齋姑的經濟資助，才能得以重建。這樣的例子屢見不鮮。齋姑網絡因此成為強而有力的同鄉、家族、性別兼宗教網絡。

新加坡齋姑所組成的姐妹會性質相當動態且多元，一方面包括以籍貫、方言、家族紐帶為基礎，另一方面也有跨籍貫、方言、純以宗教道脈的案例。附表 1、2、3 所示的齋堂及廟宇，雖然都有主流的方言群傾向（東南亞五大方言群為福建、廣東、潮州、客家、海南），[41] 但除了閩南菜姑的廟宇之外，其他廟宇的方言群性質皆屬多元，意即它們普遍也會接納其他籍貫或方言群的女性入堂為齋姑。[42] 因此 3 個附表並未特別注明廟宇的方言群性質。

在新加坡華人女性移民史中，三水紅頭巾、順德媽姐等早期華人移民女性群體，較為人所識，齋姑，則因隱秘且相對複雜的宗教脈絡，向來是新加坡華人女性史的缺頁。齋姑「姐妹會」的出現及其靈活的組織方式，很大程度上是對相

41 李恩涵，《東南亞華人史》（臺北：五南圖書出版公司，2003），頁 13。

42 相關例子參見戚常卉所提供的積善堂七位姑太的祖籍資料：戚常卉，〈隱形的無生老母〉，頁 251。

關殖民政策與嬗變的社會環境的回應與調適，也是順應現實的自發性網絡。新加坡早在 1820 年就有少量娘惹女性出現，1860 年的男女比例還沒有顯著增長，仍是 15 比 1。[43] 華人女性移民在新加坡的數量基本上要到 1930 年代政策放寬後才稍具規模。[44] 就算到了那個時候，女性對新加坡殖民地政府而言，依然被視為管理上的「問題」：男女比例失調，無法有效建立穩定的家庭型社會；華人女性成為(或被拐賣為)娼妓，傳染男性勞工性疾病，而勞工則是殖民地勞動力的重要組成部分。[45] 女性被不平等對待的情況，直至 1961 年婦女憲章(Women's Charter)實施後才稍有改善。婦女在不受政策保護的情況下，自行組織職業工會、宗親組織、宗教網絡，這些組織往往以姐妹會形式展開。[46] 早期華人移民女性普遍的艱苦生活，養成她們堅毅的個性，就算獻身於宗教、侍奉觀音，也依然有能力開闢新天地、創建廟宇。[47] 由附表 2 所

43 Audrey Chin and Constance Singam, *Singapore Women Re-Presented* (Singapore: Landmark Books, 2004), pp. 99-100.

44 Marjorie Topley, "Chinese Women Vegetarian Houses in Singapore," *Journal of Malayan Branch of Royal Asiatic Society* 27:1 (May 1954), pp. 54-55.

45 Audrey Chin and Constance Singam, *Singapore Women Re-Presented*, p. 100.

46 職業組織如「新加坡舞女協會」(Singapore Cabaret Girl's Association，後來易名 Singapore Dance Hostesses Association)曾出資參與慈善業務，捐款支持南洋大學的籌辦，也自辦學校「快樂學校」，為失學兒童提供教育。過世姐妹們的神主牌也收集在一起。見 Adeline Foo, "Beneath the Glitz and Glamour: The Untold Story of the 'Lancing Girls'," *Biblioasia* 12:4 (Jan-March 2017), pp. 2-7; Audrey Chin and Constance Singam, *Singapore Women Re-presented,* pp. 176-177.

47 正如新加坡女性史研究者所言：「有辦事能力卻又無其他樂觀條件的

示，1880 至 1980 年都有齋姑有關的廟宇被創建，1930 至 60 年代應是較為活躍的階段。[48]

華人會館「婦女組」的出現，是相當晚近的事，在此之前，齋姑所在齋堂是許多同鄉女性維繫情誼的場域。以齋堂為主的早期華人廟宇，為需要幫助的早期華人女性提供庇護，鼓勵女性「修道」，亦即獻身宗教，而不是將命運依托於未來不可預見的夫家。這樣的支持，為嚮往宗教生活又渴望改變的女性提供了追求獨立的可能。依筆者於 2019 年的

女性往往能成為出色的神職人員。作者在 1950 年代認識的兩位華人移民女性都建立了自己的廟堂並且擔任住持。其中一位只受過幾年的正規教育，也曾為歐洲家庭擔任過傭工，另一位則成為出色的靈媒與民間醫療專員。」(筆者翻譯自英文原文)，見 Alice K. Wong and Leong Wai Kum eds., *Singapore Women: Three Decades of Change* (Singapore: Times Academic Press, 1993), pp. 193-194.

48 1930-60 年代涵蓋世界經濟大蕭條及二戰，全球性的政治、經濟脈動對新加坡社會造成多方面影響。與齋姑有關的宗教場所，在這期間仍持續建立，說明齋姑仍有餘力動用人際網絡資源，得以在逆境求存。新加坡歷史學者羅家成 (Loh Kah Seng)使用口述歷史資料，對比殖民地檔案及其他多元歷史文獻，說明在經濟大蕭條期間，新加坡民眾仍然積極協商經濟大蕭條所帶來的負面影響，動用自身的家庭網絡與同鄉資源，在逆境中尋找出路。見 Kah Seng Loh, "Records and Voices of Social History: The Case of the Great Depression in Singapore," *Southeast Asian Studies* 44:1 (June 2006), pp. 48-49。此外，不少資料皆顯示，新加坡齋堂在二戰期間並未受到很大的社會衝擊，或許緣於日本人的觀音信仰及其對佛教寺廟相對寬容的態度。以海印寺為例，1942 年日軍占領新加坡後，駐島的日軍將領曾到海印寺視察：「發現寺院是一所專供婦孺清修的梵剎，經證實後，即諭令日軍加以保護，不得騷擾，同時還撥給糧食資助，使得海印寺暫得安寧，直到 1945 年日軍投降為止。」日軍走後，英軍重返新加坡，社會仍是百廢待興，海印寺置身郊外，自耕自活，齋姑們的生活并未受到很大的衝擊。見海印古寺編輯組，《海印古寺建寺 90 週年特輯》，頁 40。

統計，新加坡現存約 80 間由女性創辦的廟宇中，其中超過半數由齋姑創辦。[49] 由於這些廟宇絕大多數建於新加坡建國前（1965 年），也多屬於廣義佛教的範圍，因此可說明，新加坡建國前的華人佛教女性，以齋姑為大宗。

在社會評價方面，早期新加坡傳統而保守的華人社會對齋姑的評價並非全然正面。由於一些齋姑必須出外打齋、做佛事，替善信執行葬禮、超度等宗教儀式，作為營生資本，拋頭露面在所難免。雜記、新聞報導中不時出現「打齋有違佛理，是齋堂賺錢牟利的營生」、「齋姑不識佛法，令人惋惜」、「齋姐藉由打齋活動與信徒維持不正當的關係」等批評。也有人認為，齋堂雖然不乏真修實學之士，有些齋堂卻「堂皇有如宮殿」，其收養的孤兒是堂主買來的，以便法會時派上用場，「有時還會被堂主用手扭得身體青腫」受到虐待。[50] 被齋堂收養的孩子因為得不到良好的家庭教育，也沒有求學的機會，思想受到控制，行動不自由，只好在齋堂中過著混沌無聞的一生。[51] 在新加坡逐漸步入現代化的時代，尼姑、齋姑、巫婆等，都被視為是「導人迷信之事業」，「其間雖不乏有看破紅塵與世俗隔離得頗遠，但亦有以此為職業的，在守舊與迷信籠罩下的星洲華僑社會，這類的職業，至今尚保持得牢不可破，亦是地方環境使然」。[52] 筆者研究齋姑歷史，及通過口述訪談，不免亦可發現一些齋堂避而不談

49 蘇芸若記錄，〈新加坡華人女性廟宇統計〉，2019 年 12 月 3 日（新加坡：亞洲研究中心），未刊稿。

50 〈廟裏工作的一天〉，《星洲日報》，1971 年 6 月 15 日，第 23 版。

51 〈迷信是佛教的絆脚石〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

52 〈婦女們的職業〉，《南洋商報》，1948 年 11 月 9 日，第 5 版。

的秘辛。然而綜合而言，這些都是少數的特例。大部分善信或公眾人士對齋姑都持正面態度，也十分尊重她們的德行，齋姑接續自身的宗教傳承，其教門自有一套不可逾越的規矩與限制。各堂保持相對的獨立性質且分佈範圍廣、數量多，祖堂較難統一進行管理。因為這樣的原因，各堂齋姑對於堂內事務才能保有較大的決定權。齋堂在新加坡的成立普遍早於正規佛寺，在佛教還未真正制度化且系統化地傳播到南洋前，齋堂實際上扮演著華人民間佛教傳統的社會角色。且齋姑社群積極服務於華人社會，廣涉慈善義務，收容孤雛寡母入堂，是早期華人移民社會中稀見的女性互助網絡的事例。

二、多元交融、俠賢兼備：齋姑的社會角色

除宗教身份外，齋姑也是一種社會身份，讓她們得以游移於「出家」與「在家」之間，形成緊密相連、資源共享的女性紐帶。以下分別說明新加坡及區域間的齋姑，如何通過慈善公益、文化活動和經濟生活，塑造其多元交融、俠賢兼備的社會角色。

（一）慈善公益

傳統華人社會，宗教與慈善向來密不可分。在新加坡，

不少華人宗教團體，如德教、[53] 潮人善堂等，[54] 同時是法定慈善組織。以齋堂而言，天德堂，是為人熟知的四馬路觀音堂，亦是慈善機構：設立百萬教育基金、支持全國文教活動，與全國腎臟基金會合作，設立並贊助東南亞最大洗腎中心，推行「早期疾病檢查計劃」及「流動健康檢測所」等。[55]

天德堂外，其他齋堂，由於並非慈善機構，在新加坡政府的規定下不得向外募款。齋姑參與的慈善活動，多為小型、自發性質的社區服務。她們捐款，也捐獻素食或素月餅予學校、醫院、福利社、托兒所及其他鄉團等社區慈善組織。

客家及廣府齋姑普遍支持廣惠肇留醫院，幫助貧苦。[56] 廣惠肇留醫院成立於 1910 年，為廣府商人所辦，是新加坡一間幫歷史悠久的慈善醫院。桃園佛堂的齋姑楊慕貞就曾經舉行齋券義賣，一方面為廣惠肇留醫院籌款，一方面也推廣素食。[57] 學校方面，福壽堂齋姑歸空，奠儀也捐給南大作為

53 德教又稱紫德教，在新馬華人社會以施醫贈藥、賑災濟難為人所知，積極參與慈善事業。南洋德教總會成立於 1957 年。新加坡德教的情況見朱金濤，〈新加坡德教會紫新閣〉，收入陳景熙、張禹東編，《學者觀德教》，（北京：社會科學文獻出版社，2011）頁 26-31。

54 此為新加坡重要慈善機構，在 1980 年代，在社團法令下註冊為非營利民間慈善機構的新加坡善堂，就有 26 所。目前新加坡約有 28 所潮人善堂。新加坡潮人善堂及其慈善組織的研究參見李志賢，《藍十春秋：新加坡潮人善堂考》（新加坡：中華善堂藍十救濟總會，2017）。

55 許源泰，《沿革與模式：新加坡道教和佛教傳播研究》（新加坡：新加坡國立大學中文系，2013），頁 85-86。

56 善緣堂及賢德堂堂內，可見捐款予廣惠肇留醫院之證書與紀念牌。

57 〈桃園佛堂楊慕貞女居士近舉行齋券義賣為廣惠肇留醫院籌款〉，《星洲日報》，1958 年 3 月 4 日，第 7 版。

建校用途。[58] 南洋大學是東南亞第一所華人大學，創立於 1955 年，在 1980 年與新加坡大學合併而成以英文媒介的新加坡國立大學。齋姑普遍支持華文教育，對女性的教育亦是提倡。賢德堂的齋姑也曾定期捐款給中華女子學校（今中華學校）——新加坡第一所民辦的女子學校。此外，新加坡的佛教團體也多得到齋姑的捐助，其性質橫跨方言社群，如新加坡佛教居士林為閩籍創辦的佛教組織，其所獲得的捐款往往來自各方言群的齋姑。

除慈善捐款，齋姑的慈善活動也相當多元。首先，齋姑收養棄嬰、孤女、寡婦等邊緣女性，並賦予她們重要使命，除接續先天大道傳統的性別關懷，也提供女性獨特的活動空間及宗教啟蒙場域。在需要自力更生的齋姑群體中，堂主肩負起照顧堂內齋姑的責任，為了生活必須辛勤堅毅，並警惕外來威脅，齋姑習武自衛的例子亦不乏見。新加坡觀音宮、關帝宮和馬來西亞古來雲山宮創辦人黃英，本名賴賢英，[59] 為廣東大埔客家人，她與親戚黃金（廣西昭平客家人）共同創辦並管理新、馬三間齋堂。觀音宮的街坊嘗言，黃英姑穩健步伐顯為習武之人，也確實如此。[60] 齋姑的「俠客精神」，

---

58 〈為南大獻捐福壽堂僱用羅厘捐一千元昨義運成績總共約一千六百〉，《南洋商報》，1955 年 10 月 21 日，第 6 版

59 日據時期改名黃英。

60 蘇芸若記錄，〈許鳳珠齋姑訪談記錄〉，2018 年 5 月 19 日（新加坡：觀音宮），未刊稿。觀音宮的田野考察見蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》。期 90（2018 年 4 月），頁 4-5；Melody Zaccheus, “Cuff Road Shophouse Home to Vegetarian Aunts Since 1954,” *The Sunday Times* (Singapore), April 14, 2019

往往也讓她們在社區中實踐見義勇為的善舉，一些齋堂雖然僧多粥少艱辛度日，在信眾托付義女代為照顧時，齋姑也多義不容辭，此為沿襲國內傳統，齋堂有收養被棄女嬰的慣例。舉例而言，在晉江朵蓮寺瑞珍姑的記憶中，「小時候看到老姑時不時從山門口抱回襁褓中的嬰兒，收養在寺里。到目前為止，朵蓮寺收養棄嬰超過 40 人，全部為女嬰。除了養育之外，寺院還供她們完成學業。如今她們當中一部分已經從各個佛學院畢業，很多人選擇了出家，成為了『梵行清信女』的承續者。」[61] 以創立於 1948 年的馬來西亞峇株巴轄(Batu Pahat)善光堂為例，其齋姑梁壽享收容逾 30 位女性，年齡從 6 歲至 56 歲都有，還有 3 名印度裔，說明齋姑網絡集宗教、慈善、性別的特質及跨地域、族群的包容性。[62] 筆者在田調中也見過印裔齋姑養女的墓碑，她們往往冠上齋姑師父的華人姓氏，並取華文名字，墓碑上也依循齋姑的祖籍地，說明齋姑在東南亞「再造」華人文化傳統的情況。[63]

在新加坡善福堂學道，後來開辦馬來西亞居鑾善慶堂的胡玉就姑太(1900-1995)也積極支持社會公益和文化事業，被稱為「各庵堂之楷模。」[64] 居鑾永和佛堂的劉永和姑太

---

61 〈閩南菜姑：福建「帶髮出家人」的「正覺之路」〉，福建省佛教協會，http://www.fjsfjxh.com/201901/7852.html（2019 年 8 月 15 日檢索）。

62 〈60 多年收養逾 30 棄嬰孤兒，峇株善光堂大愛無邊〉，《南洋商報》，2013 年 9 月 13 日， http://www.enanyang.my/?p=181518（2019 年 10 月 24 日檢索）。

63 蘇芸若記錄，〈柔佛沙令中華義山田野踏查記錄〉，2018 年 5 月 12 日（古來：沙令中華義山），未刊稿。亦可見蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查〉，頁 4-5。

64 劉興添編，《馬來西亞居鑾客家公會千禧年特刊》（居鑾：客家公會，

（1933-）領養孤兒幼女，多達十餘人，並且熱心公益事業，現為居鑾大埔同鄉會永久名譽會長、居鑾客家公會永久榮譽會長、居鑾中華中學榮譽贊助人，檳城保善堂顧問，芙蓉善福堂顧問，新山善和堂顧問等職。[65] 這些例子都說明齋姑對社區公益事業的重視與支持。

（二）文化活動

傳統上，齋姑群體普遍被認為文化程度不高、多為（半）文盲的勞動婦女。[66] 這誠然有其社會根源，齋堂向來收容處於社會邊緣的貧苦孤寡女子。然而，隨時空更替，齋堂逐步成為容納不同知識背景、教育程度女性的信仰及交流場域。

以實際情況而言，齋姑必須能夠識文斷字，方能念誦艱澀佛經、向信徒轉述三教故事。也由於齋姑必須經過稽考以晉升宗教位階，若能達到「姑太」級別的齋姑多為社區中知識豐富、受人敬仰的女性。在善福堂時的胡玉就姑太「自幼聰明伶俐，喜愛讀書和鑽研佛學經書，深得師父徐智香姑太的寵愛。」[67] 從檳城同善堂創堂人黃寶真姑太的生平簡介，我們也看得出她是一位受人敬仰的女史：

> 女史受私塾教育，從名師習古文。以父尊孔、慕道、

2001），頁 213。

65 劉興添編，《馬來西亞居鑾客家公會千禧年特刊》，頁 212。

66 據 1955 年對廈門 147 位菜姑的調查統計，其中（半）文盲者達 125 人，文化程度最高的是初中水平，僅 9 人。見鄭夢星編，《廈門佛教志》，卷 2（廈門：廈門大學出版社，2006），頁 123。

67 劉興添編，《馬來西亞居鑾客家公會千禧年特刊》，頁 213。

念佛，集三教為一爐。女史幼承庭訓，慕道益深，念佛益虔。嘗遊杭州，拜師訪道，以度己度人，弘揚佛法為己任。1935 年護法南來，初抵星洲，到處宣揚佛法，南國淑女名媛之慕道佞佛者，敬仰女史護法心誠，願沾佛化，咸拜女史為師。1937 年在檳榔嶼之甘光馬來由十八號 K，倡建同善堂，遠近仕女皈依者益眾。1962 年，侍奉該堂銀禧大慶，羣弟子以適逢師壽正臻七旬開一，乃倡議同時為姑太祝壽。……近如馬、星，遠及泰國、印尼，聞風而來祝壽者眾。素宴廣設，凡百有奇，報章傳載，傳為美談。[68]

黃寶真姑太(1901-1966)道號永玄，祖籍廣東大埔，初在廬山竹院齋堂茹素修行，禮佛誦經，18 歲時拜廣東惠州龍州縣黃昌泰老姑太為師，遊歷各地弘揚佛法。南來後，黃姑太先到新加坡，後到檳城建同善堂，也在金馬倫建保善堂。[69] 據聞黃姑太初到星洲之時，首先落腳新加坡同善堂，由此解釋兩間齋堂同名的原因。檳城和新加坡，向來有深遠的文化聯繫。由引文可見，黃姑太在新加坡時，就已有淑女名媛拜她為師。黃寶真姑太在檳城為受人敬仰的社區聞人，也為同善堂帶來眾多捐款，同善堂的常年贊助人包括著名企業家胡文虎、胡文豹的夫人鄭炳鳳、鄭亞蘭，及檳城客屬聞人藍渭橋、楊芷鄉等。[70]

68 檳榔嶼大埔同鄉會三十週年紀念刊出版委員會編，《檳榔嶼大埔同鄉會三十週年紀念刊》（檳城：大埔同鄉會，1968），頁 74。

69 黃寶真姑太訃告，《南洋商報》，1966 年 12 月 31 日。

70 筆者抄錄於同善堂內創堂及重修碑文，2014 年。

齋姑作為南洋佛教文化的推手，幾乎是社會普遍認可的事實。1957 年為慶祝馬來西亞建國成功出版的《馬來亞獨立大典紀念冊》，羅列不少齋姑生平及辦道因緣。在這本特殊的集子裡，齋姑幾乎清一色被視為「虔誠的佛弟子」，「佛門善女人」「佛門佳弟子」、「身為佛教中人之景仰」。[71] 由於當時新、馬仍是一家，新加坡齋姑也位列其中。

新加坡的閩南菜姑，為維護並發揚佛教的先驅，積極參與相關文教活動，並受本地社會認可。呂碧霞姑（法號：依蓮，1922-1993）是廣洽法師(1901-1994)的得意門生，[72] 她曾擔任薝蔔院主任和信託人、海印寺信託人、龍山寺福緣基金信託人，也是彌陀學校的高級教師，其母蔡珠（法名：瑞照）亦是一名姑太，曾居於廈門妙法林。[73] 而於 1945 年創辦新加坡覺華學園（今已不存）的林慧英，祖籍廈門，南來星洲後專研佛教，在 1957 年由佛教總會主席李俊承邀約在馬來西亞廣播電臺中文部佛理講座擔任主講。[74] 同樣擔任主講的還有林達堅姑（後受比丘尼戒為慧圓法師，1900-1991），她是慈航法師的弟子，除了創辦菩提蘭若、靈

71 編者不詳，《馬來亞獨立大典紀念冊》（吉隆坡，獨立出版社，1957）。

72 廣洽法師，號照融，字普潤，福建南安田中鄉人，俗家名黃潤智，在 16 歲時已有出塵之想，投奔鄉里的齋堂大和堂，開始茹素。見釋傳發，《廣洽法師傳略及其演講文集》（新加坡：薝蔔院，1994），頁 1-2。

73 呂碧霞姑 13 歲皈依廣洽法師，受業於廈門大同中學，17 歲隨母來新加坡，帶髮出家海印寺。1948 年於檳城極樂寺受菩薩戒於圓瑛和尚。見呂碧霞姑訃告，《聯合早報》，1993 年 8 月 15 日，頁 30。如今妙法林仍可見到蔡珠姑的照片。蘇芸若記錄，〈廈門菜堂田野踏查記錄〉，2019 年 11 月 2 日（廈門：妙法林），未刊稿。

74 編者不詳，《馬來亞獨立大典紀念冊》，頁 570。

峰菩提講堂及法施林，也是新加坡女子佛學院的創辦人。[75] 這樣的傳統，與閩南菜姑的知識傳統一脈相承，群體中不乏才學之士。

除投身於文化教育活動，新加坡齋姑在助印經卷的工作上，也不遺餘力。在東南亞齋堂中所能見到漢文古籍相當多樣，除正統漢學經典、蒙學讀本，還包括不少民間撰述或刊印的經文、寶卷、通俗故事、文學作品等，[76] 雅俗兼具。這些文本在南洋社會有重要的文化及歷史意義，也是探討海外漢文典籍傳播的重要文獻。[77] 其中，觀音的故事是齋堂本土教育中最受歡迎的文本，如不斷刊印的《十二圓覺》、《黃氏女寶卷》、《妙英寶卷》，以觀音得道並忠孝兩全的例子，樹立了齋姑遵行的典範。一些齋姑因此也被視為現代版的妙善公主（《香山寶卷》的主角），兩者的形象交織於人們的想像中。[78] 宣讀寶卷，同時也是齋姑教導徒弟認字並深植佛

---

75 林達堅姑的生平簡介，見釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》（新加坡：藥師行願會，2010），頁 241; Violet Onn, "Vegetarian Food for All," *Singapore Monitor* (Singapore), 26 (August 1984), p. 1. 林達堅姑同時也是彌陀學校的建校募捐委員會委員兼該校名譽董事，見潘慧安，《彌陀學校建校十週年暨新圖書館落成紀念刊》（新加坡：彌陀學校校董會，1964），頁 87。

76 漢地寶卷傳統與女性宗教文化的研究，見蘇芸若，〈女尼、師娘、佛頭——寶卷宣講與女性的宗教參與〉，收入廖肇亨、釋果鏡編，《無盡燈：漢傳佛教青年學者論壇論文集》（臺北：法鼓文化，2018），頁 323-397。

77 東南亞齋堂宗教出版品網絡的研究，於筆者即將刊登的文章：Ying Ruo Show, "The Blooming of the Azure Lotus in the South Seas: A Preliminary Investigation of Chinese Indigenous Scriptures in Buddhist Vegetarian Halls of Southeast Asia," *Journal of Chinese Religions* (forthcoming).

78 Chang, Chia-lan, "The Modern Legend of Miaoshan: The Development of

教知識的機會，也可說明齋姑是民間儀式專家，同時是培養住眾德育品行的老師。[79]

這些寶卷的版本信息是分辨齋姑網絡的重要資訊，因為同道脈的齋堂往往會共同出資刊印經卷。譬如，1966 年由新加坡天德堂重刊的《觀音濟度》(《觀音濟度本願真經》)，助印功德芳名包括同一道脈的齋堂明善堂、天海堂、德長堂、天成堂、天義堂、存心堂、天福堂、普德堂、天亨堂、天佑堂及眾齋姑芳名。[80] 齋姑們共同出資刊印的經卷，也流通於各齋堂、廟宇，是經文本傳遞得以連結的例子。

另一方面，這些經卷版本的刊印訊息也是追溯齋堂道脈源流的重要線索。舉例而言，從馬來西亞柔佛州江加埔萊觀音堂取得的《妙英寶卷》，刊印於新加坡，上有「東陵同善堂」的印章，說明這間齋堂也屬於東初派東陵門系的齋堂。齋姑在新加坡學法後到馬來西亞創堂，所攜經卷也隨之移動，文化資源因此跨域共享。

新加坡建國後，經歷獨尊英語的語言轉型政策，中文成為第二語言，華人方言也面臨消逝的危機。老齋姑依然用方言或華語與信眾溝通，應用於宗教法會、助念等活動。在不

the Sangha of Vegetarian Nuns in China." in Deepak Shimkhada and Phyllis K. herman eds. *The Constant and Changing Faces of the Goddess: Goddess Traditions of Asia* (Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2007), pp. 246-272; Yoshiko Ashiwa and David L.Wank, "A Study of Laynuns in Minnan, 1920-2010," p. 242.

79 見蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查〉，頁 4。

80 見《觀音濟度》(新加坡：南洋印務公司，1966)；Ying Ruo Show, "The Blooming of the Azure Lotus in the South Seas."

少華人宗教團體都紛紛以英語作為宣傳語言，以期增加年輕人參與的同時，大部分齋堂依然保持本來面貌，傳承漢人文化傳統。

（三）經濟生活

齋姑從事各種副業以維繫齋堂營運，自給自足，對應接受信衆供養的「空門」。因此，獨立的經濟基礎支撐齋姑行使社會能動性，她們同時擁有另外的社會身份——小本貿易經營者或傭工，在往來貿易時，齋堂便成為社會網絡基地。本小節探索齋姑經濟活動，及齋堂兼具公私的經營特質。[81]

齋堂有乾堂、坤堂之分，實際上有明顯的性別分工——男性對外，女性對內。因此，一些男性祖師、信託人、創建人被信眾稱為「老闆」，暗示他們的另一個身份確實是做生意的頭家(Towkay）。然而，隨著時代的遞進，男性擁有更多的工作選擇和宗教機會，齋堂較難吸引男性入道，女性因此得兼營內外，想方設法維繫齋堂營運。

傳統上，齋姑受善信之邀，赴各地辦經懺法會，在法會上進行念經、擂鼓、打鈸等儀式。這也是大部分客家齋姑賴以維生的主要經濟來源。新加坡的齋姑也常常受邀到馬來西亞籌辦類似的宗教法會。舉例而言，《南洋商報》在 1947 年報導，新加坡的 4 名齋姑受善信之邀到馬來西亞柔佛州哥打丁宜(Kota Tinggi)辦「水鬼超度會」，以平復屢發的投河

81 以臺灣情況比較，新竹福林堂的經濟生活見李鸞嫻，〈新竹市福林堂之研究——先天派齋堂繼承收養制度的歷史考察〉，頁 119-156。

自殺事件。[82] 在早期，新加坡賢德堂和天壽堂的齋姑受善信之邀，也會定期赴東馬，為信眾提供算命或看三世書的服務。齋姑携帶親繪的三世書，為善信解析生命起承轉合的道理，安撫人心（圖 1）。這類的宗教儀式，往往是隨緣付費，實際結合了齋姑兼營經濟生活與慈善義務的身份，也是齋姑文化傳統的延續。

圖 1　齋姑手繪三世書圖例

資料來源：筆者攝於賢德堂，2018 年。

古晉眾善堂創辦人郭性誠姑太，曾是連接鄉里與外界的女性「水客」，她往來中國、獅城（新加坡）與貓城（古晉）間貿易兼弘法。[83] 新加坡福蓮堂姑太也曾在中國和東南亞經

82　〈超度亡魂在哥打〉，《南洋商報》，1947 年 11 月 28 日，第 7 版。

83　蘇芸若，〈在地化的女性空間與性別實踐〉，頁 51-2。「水客」（客頭）是一種職業，他們固定地來往於國內外，成為僑胞親眷還鄉嚮導，又隨身攜帶番批或物件交給僑胞或僑眷，成為鄉里受歡迎的人，對丈夫過番後獨自守家的女性而言，「水客」是重要的心理安慰。見魏影秋、伊琳編，《潮汕姿娘》（廣州：暨南大學出版社，2012），頁 65-69。

營玉器買賣。[84] 早在 1930 年代，閩南菜姑就先後到新加坡、菲律賓、泰國、馬來西亞、印尼、美國以及香港地區開創佛教寺院，可謂最早出國弘法的女性先驅。[85] 同時，齋姑也具備開創精神兼營經濟網絡，如開蓮姑從泉州赴新加坡管理金蘭廟並創洛伽山莊，還與虛明法師（1920-1998）（也稱隆華法師）共建三寶藥廠，出產三寶風油。[86] 虛明法師在新加坡時，曾是金蘭廟住持，他離開後，金蘭廟由開蓮姑管理。這是筆者所知閩南菜姑在新加坡管理非佛教的民間廟宇的少數案例。[87] 這些例子都可說明齋姑「以商養廟」的普遍情況。

一些齋姑兼營的素食餐館也頗受大眾的歡迎，是新加坡

這種營生既為華僑服務，又利潤可觀，於是後來發展成「民信局」，俗稱「僑批」；1898 年政府創郵政局，民信局方便且獲得華僑與僑眷信任，因此照樣存在。見許在全、吳幼雄、蔡湘江主編，《泉州掌故》（福州：福建人民出版社，2000），頁 88-89。

84 段睿藝、蔣可涵、傅惟嘉記錄，〈福蓮堂訪談記錄〉，2018 年 10 月 10 日（新加坡：福蓮堂），未刊稿，許源泰博士提供。

85 陳珍珍，〈探福建的梵行清信女〉，頁 68。鄭夢星編，《廈門佛教志》，頁 236-238 。

86 陳珍珍，〈探福建的梵行清信女〉，頁 68。柯開蓮姑 12 歲（1927 年）帶髮出家，禮廈門白鹿洞覺元和尚為師，17 歲（1932 年）受戒於泉州大開元寺，吃齋清修 66 載。開蓮姑後來受具足戒，成為比丘尼，法號為覺開，法名為明洛。開蓮姑的訃告見《聯合早報》，1993 年 12 月 3 日，頁 44, 83。據現任洛迦山莊住持悟元法師（1961-）追憶，開蓮姑相當提攜並支持晚輩，常會引薦初入佛門的小輩予法師認識。開蓮姑為悟元法師的姑母。蘇芸若記錄，〈釋悟元訪談紀錄〉，2019 年 10 月 17 日（新加坡：洛伽山莊），未刊稿。

87 金蘭廟創於 1830 年，乃早期新加坡閩幫的秘密會社組織。「金蘭」有「義結金蘭」之喻。金蘭廟的史料非常缺乏，因此我們對這間廟宇所知甚少。金蘭廟範圍內的地藏王廟，建於 1905 年，開蓮姑曾於其中設立「地藏本願會」。金蘭廟簡介，見林孝勝，〈金蘭廟的滄桑〉，收入林孝勝編《石叻古跡》（新加坡：南洋學會，1975），頁 65-72。

素食行業的重要推動力量。其中較有名的例子是，1953 年由高愛添姑太（法號：妙宅，?-1999）集資創辦的新加坡佛世界素食社（Fut Sai Kai Vegetarian Restaurant，於 2017 年結束營業），點心師傅及齋菜廚師皆由香港聘來，[88] 在中秋前夕，也售賣素月餅。高愛添姑太同時是中國廣州佛世界素食社及中國廣州福善堂的創辦人，她曾參與番禺會館婦女組，並曾捐款予廣惠肇留醫院和佛教施診所，擔任新加坡高氏公會的名譽會長，可知她在社區有一定威望，[89] 逝後於廣東番禺金山鄉，設「高愛添紀念堂」。[90] 此外，六合園素食館(Loke Woh Yuen)也是由 5 名「女居士」集資創辦於 1946 年，亦是新加坡最早一批素食餐館。這幾名女居士後來剃度為比丘尼，其中一位，就是前述的閩南菜姑林達堅。這些例子都說明新加坡素食者與佛教女性之關係。

早期齋菜及素料並不普及時，齋姑會自製一些腐竹、豆皮，製成素雞腿、素叉燒之類的齋菜，其他寺廟舉辦法會時，齋姑會前往販賣，在當地都頗受歡迎。每年的九皇爺誕，信眾食九皇齋者甚多，海印寺齋姑便自製筍粿提供給附近的咖啡店售賣，資助常住。[91] 檳城大圓佛堂的齋姑，曾經以製作齋峇拉煎(Belacan)謀生，傳承青蓮教眾不對外募捐、以做生

88 《南洋商報》，1953 年 3 月 31 日，第 5 版。"Zen Fut Sai Kai, One of Singapore's Oldest Chinese Vegetarian Restaurants, Closes After 64 Years," *The Strait Times* (Singapore), 31(August 2017).

89 《聯合早報》，1989 年 8 月 20 日，頁 2。

90 《聯合早報》，1999 年 12 月 27 日，頁 50。

91 海印古寺編輯組，《海印古寺建寺 90 週年特輯》，頁 13。

意賺錢來維繫社會使命的傳統。[92] 坤德堂齋姑「躬耕自活，平日製作糕點出售，以維持佛堂的開銷與日常生計。」[93] 由於新加坡政府對家庭式行業的經營有許多限制，不少新一代的齋姑已經停止製作糕餅的生意，然而，一些齋堂還保留舊時的廚房和爐灶，在觀音誕或每逢農曆初一、十五準備素宴招待信眾。

另一方面，並非所有齋姑都有廣泛而得以施展自身抱負的商業網絡來支撐齋堂營運。齋堂人口眾多，維持不易，而信眾又往往只在 1 年 3 次的觀音誕到觀音堂來添油，因此齋堂內的生活並不寬裕，齋姑過著樸素清簡的生活。[94] 香客稀少的齋堂，齋姑過著清苦的農耕生活，也做手工副業或替人打工作為經營齋堂的方式。

在新加坡，齋堂是女性傭工「媽姐」晚年落腳之地，[95] 福

---

92 〈大圓佛堂內有乾坤——昔日青蓮教南洋基地今面臨危機〉，《中國報》，2019 年 9 月 5 日，https://penang.chinapress.com.my/20190905/%E5%A4%A7%E5%9C%86%E4%BD%9B%E5%A0%82%E5%86%85%E6%9C%89%E4%B9%BE%E5%9D%A4-%E6%98%94%E6%97%A5%E9%9D%92%E8%8E%B2%E6%95%99-%E5%8D%97%E6%B4%8B%E5%9F%BA%E5%9C%B0-%E4%BB%8A%E9%9D%A2%E4%B8%B4%E5%8D%B1/（2019 年 9 月 6 日檢索）。峇拉煎為馬來西亞特色調味品，是一種以小銀蝦製成的醬料，齋姑研發出素食版本。

93 釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》，頁 231。

94 駱靜山在《馬來西亞華人史》中提到，一些禮佛的規矩並非每間齋堂都遵守，「為了生存和適應環境，有些貧窮的齋堂已經被迫改變它們原有的風格。」見林水檺、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》（雪蘭莪：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984），頁 432。

95 李國樑，《廣東媽姐——順風跨南洋，德行傳人間》（新加坡：順德會館，2015），頁 125-126；蘇芸若，〈在地化的女性空間與性別實踐〉，頁 66-67。

蓮堂的齋姑大部分為媽姐。媽姐多數來自廣東順德和東莞，她們梳起不嫁，拜觀音，組成姐妹會，住在「姑婆屋」(spinster house)。齋堂的盛行，取代了傳統意義的「姑婆屋」。[96] 由於信仰相同且為觀音信徒，不少媽姐在晚年選擇住在齋堂裡，過著吃齋念佛的生活。新加坡善南堂一位 90 多高齡的齋姑，也曾是一名替外國人長期工作的媽姐。

無論作為小本生意經營者、貿易商、或傭工，齋姑努力營造自身經濟獨立性及交友圈，無需仰賴婚姻制度就能自己自足。齋姑在齋堂中也扮演象徵意義的母親，負責督導晚輩成人。實際上，在齋堂語境中，也導向齋堂宗教內涵上的萬物之母「無極老母」(無生老母，無極聖母，瑤池金母)——她淒淒切切勸導世間迷失的 96 億原人，回鄉團聚。[97]

本節從慈善公益、文化活動和經濟生活角度，檢視齋姑多樣的宗教暨社會身份，作為特殊宗教女性的獨立性、多樣性、靈活性及游移性。齋姑的多重身份，以「姐妹會」形式得到串聯，凝聚到「齋姑」這一身份標識中，使齋姑社群在新加坡成為文化流動的動態場域。回溯中國歷史上的案例，一些自發性的吃齋女性共組姊妹會、佛教組織，也積極參與政治抗爭。[98] 例如廈門妙法林齋堂的菜姑蘇碧芬(法號妙

---

96 Andrea Patrice Sankar, “The Evolution of Sisterhood in Traditional Chinese Society”, pp. 194-261.

97 先天道無生老母信仰見林萬傳，《先天大道系統研究》，頁 1-19。無生老母的觀念在元代即已問世，但是真正在民間宗教中流行，還是明中葉末至清初的事，見馬西沙，《清代的八卦教》(北京：中國社會科學出版社，2013)，頁 136-137。

98 是否為齋姑群體則有待考察。見 Roxanne Prazniak 對清末的江蘇省川

嚴，妙法林第三任住持），曾於抗戰期間投身中共地下黨的革命活動，[99] 到新加坡後，於 1943 年創建芽籠區觀音寺。這些例子說明齋姑得兼容入世的社會角色與其出世的宗教身份。

三、宗教網絡與人際網絡的融攝：善福堂個案

先天大道在發展中發生過多次分裂，衍生出複雜的派系與支系，各個派系在不同的區域都有各自的運作方式並產生二次、三次不同的分支發展。齋堂從其祖堂獨立出來的情況本文定義為第一次分支發展，而分堂穩定後開展自己的網絡，本文定義為第二次分支發展。由於祖堂創辦人為男性，齋堂的第一次分支發展往往由男性所主導或支持，較難說明

沙縣一群「素黨」女性反對政府 「新政」(New Policy)的研究，Roxann Prazniak, "Weavers and Sorceresses: The Social Origins of Political Activism among Rural Chinese Women," *Modern China* 12:2 (April 1986), p. 202-229; Roxann Prazniak, *Of Camel Kings and Other Kings: Rural Rebels Against Modernity in Late Imperial China* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999), pp. 213-256；亦可見 Emily Honig 對上海棉紗廠女工的研究，其中提到由女性自發成立、在佛堂立誓正式化為姐妹會的佛教徒組織，Emily Honig, *Sisters and Strangers: Women in Shanghai Cotton Mills, 1919-1949* (California: Stanford University Press, 1986), pp. 209-217.

99 廈門妙法林齋堂的住眾菜姑胡冰、胡鏡清（水仙）等在抗戰勝利後參與中國共產黨地下革命活動，妙法林成為接待革命同志的住宿點，亦作為中共閩中工委以佛教活動為掩護進行革命活動的據點。見洪卜仁編，《廈門古剎名僧》（廈門：廈門大學出版社，2015），頁 51-55。妙法林的建寺背景及齋姑傳記見釋法淨主修、方友義主編，《妙法林志》（廈門：妙法林，2010）。

齋姑網絡的獨立性與自主性。二次分支發展後，由齋姑或徒孫開始建立自己的分堂，維繫一個以女性為主導的互動網絡，是考察齋姑網絡的重要視角。

本文所定義的「分支發展」，既非全然地割裂式的「分裂」，也非有傳承祖堂意味的「拓殖」，而保持相對的獨立性。隨著時代的改變，祖堂的內部經營往往也經歷了很大的變革，如天德堂已是慈善組織，基本得依照新加坡政府的規矩行事，並非堂內「老師」們可自行決定，更無力於管理眾分堂。同善堂隨著「老師」們的相繼離世，與其他分堂已不再維繫昔日的緊密連結。因此，本文以「分支發展」來說明齋姑開辦佛堂並發展其宗教姐妹會網絡的情況。

本節聚焦東初派齋堂善福堂之二次、三次分支發展的個案，說明齋姑姐妹會的當代生態及其鮮活動力，並試圖說明，齋姑網絡在區域間是動態流動的、跨域的，不僅不是從中國到東南亞的單向流動，而是雙向也是多向的，資源也藉由齋堂從東南亞回到中國。[100] 1979 年中國大陸改革開放政策以後，僧眾、齋姑也從海外匯出資本回鄉重建廟宇。善福堂也不例外，落腳新加坡後，依然與故鄉保持千絲萬縷的聯繫，其住眾齋姑曾捐資重修中川村胡氏家廟和西覺寺。[101] 然

100 此觀點亦回應學界針對離散的討論。1840-1940 年間離開中國離散各地的華人移民（百分之九十到了東南亞各地），不僅沒有因為離開家鄉而成為外人，反而於家鄉有了更多循環性的牽連（金錢、物品、觀念、人等等），也促使現代中國(modern China)的成型。見 Shelly Chan, *Diaspora's Homeland: Modern China in the Age of Global Migration* (Durham and London: Duke University Press, 2018), pp. 1-2.

101 蘇芸若記錄，〈福建永定中川村田野踏查記錄〉，2019 年 11 月 3 日

而，這樣的聯繫在 1990 年代，各國強調自身國族建設後，日漸減少。不少齋姑本是抱著將來回鄉建佛堂的心願，最後因為種種現實因素，必須長期落腳新加坡。[102]

（一）從永定到南洋

善福堂是客家齋堂，由徐亞才姑太創辦於 1919 年。[103] 徐亞才姑太（法號：智香）生於 1865 年，祖籍福建永定下洋鎮洋堡永寧樓。其夫病故，公婆為留徐亞才守寡，從其夫兄過繼一子為嗣。爾後，「父母怕其走出改嫁，同時又經常冷眼冷耳相譏，徐亞才因而看破紅塵，決心拜佛修善，她背著小女兒胡亞順（法名：榮香）走出家門。先到大埔茶陽羊半崗庵堂，求師念佛，皈依佛門，艱難痛苦地度日。」[104] 1891 年，徐姑太轉到中川湯子角觀音庵主持佛務，作出了一點成績。無奈男方族長和父母又出現刁難，徐亞才不得已離開中川，到廣東梅縣松口的一間佛堂， 再次拜師學法。[105] 後來，

（福建：永定中川村），未刊稿。

102 以新加坡濟德堂許慈惠姑太（1917-2020）為例，她最初的想法是回鄉建佛堂，並不是在新加坡開疆拓土。濟德堂的案例考察參見陳景熙，〈先天道齋姑證道、弘道與寶卷的傳播——以新加坡許慈惠姑太為例〉，頁 310-311。

103 胡銘長編著，《惠性慈心實錄》（新加坡：善福堂；福建永定：西覺寺，2005），頁 27-29；蘇芸若，〈新加坡芽籠區先天道齋堂調查〉，頁 3-4；釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》，頁 168；釋善森，《百年時光特刊，1919-2019》（新加坡：善福堂，2019）。

104 胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 38。

105 廣東梅縣松口衍生出一支獨特的先天道支系，由「齋姐頭」李祥雲開支散葉，在新加坡、馬來西亞和印尼等地廣開佛堂。在道脈上，齋姐

她受湯子角觀音庵善信之邀，重返該地，將觀音庵擴建成「西覺寺」，並收養徒女徒孫 5、6 人。為發展佛務，徐姑太於 1919 年攜女胡亞順下南洋，到新加坡。當時，新加坡是英國殖民地，人地生疏，落腳也有困難。幸得同善堂闕老師的幫助，得以建成善福堂。[106] 「善」字嵌入廟堂名號，亦可說明善福堂的道脈傳承自東陵同善堂。善福堂建成後，1926 年徐亞才再回到湯子角籌辦擴建西覺寺事宜，屢遇阻撓，方得擴建。[107] 之後，徐姑太的徒孫一一下南洋，1937 年胡玉就（玉蓮）創辦馬來西亞居鑾(Kluang)善慶堂，1939 年徐持慶創辦馬來西亞麻坡(Muar)清雲寺。1956 年徐亞才姑太過世[108]，善福堂由孫女胡隨就（先天道號「添蓮」；佛教法名「普瑜」字「源慧」，1919-2019）接替主持，[109] 她於 80 多高齡受具足戒圓頂剃度成為比丘尼後，善福堂完成「空門化」進程，正式改宗佛教。

胡隨就的父親，是徐姑太從夫兄處過繼的孩子。福建永定下洋鎮中川村是胡氏家族的大本營，除建於明萬曆 12 年

一系屬於朝元洞法脈，與東初派齋堂關係緊密，因此亦會與東初派客家齋堂有所互動。齋姐一系佛堂之例子參見蘇慧娟碩士論文的專題研究：蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播——以馬來西亞客家庵堂為例〉（新加坡國立大學中文系碩士論文，2013）。齋姐一系的齋堂在新加坡不易見到，其中一間萬福堂，如今已不是開門佛堂。

106 闕子郁（法號：道洪），亦為福建永定人，其生平參見林博愛，《南洋名人集傳》，頁 7-9。

107 西覺寺擴建之時，受到不務正業之徒多方阻撓，徐亞才到永定衙門告狀，由永定縣知事主持公道，事件才平息。《惠性慈心實錄》附有「永定縣知事公告」截圖，見胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 8。

108 徐姑太生平簡介摘自：胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 38-41。

109 釋普瑜之訃告見《聯合早報》，2020 年 1 月 2 日。

(1584)胡氏家廟，還有緬甸華裔慈善家胡文虎(1882-1954)、胡文豹(1888-1944)家族的虎豹別墅。[110] 胡隨就 11 歲被鄉里水客帶到善福堂，18 歲開始接管善福堂，1940 年在香港極樂洞領恩，晉升保恩姑太；2001 年禮請護國金塔寺法照法師(1959-)主持剃度圓頂。胡隨就初來南洋，為了生存，到同道脈齋堂同善堂學法，也向堂內的娘惹們學做齋菜。[111] 除了在善福堂念經拜佛，料理佛堂事務，她也偶爾出外替人打齋辦佛事，並經常背著籃子到火城拾柴堆炭。[112] 她也曾越洋到東馬古晉林華山觀音堂和眾善堂拜師，[113] 在善福堂堂務穩定後，也定期受善信之邀到西馬、東馬、汶萊一帶弘法。她曾經擔任新加坡茶陽會館名譽董事。

由善福堂創堂因緣所見，雖然善福堂在創堂之初接受了同道脈齋堂的幫助，其建立主要還是仰賴徐亞才及胡隨就，並非是最早就分裂自同善堂的分堂。下節將說明，善福堂發展其區域網絡，多仰賴齋姑的獨立性及個別的創堂因緣。

（二）區域網絡的發展

110 全世界有 3 座虎豹別墅，分別位於福建、新加坡和香港。胡氏兄弟是佛教徒，他們對新馬華人廟宇的發展做出了重要的貢獻。檳城的不少齋堂都曾獲得他們家族的捐款，其中檳城同善堂的正殿香爐為胡文虎夫人捐贈，堂內也掛有胡文虎、胡文豹夫人的玉照。

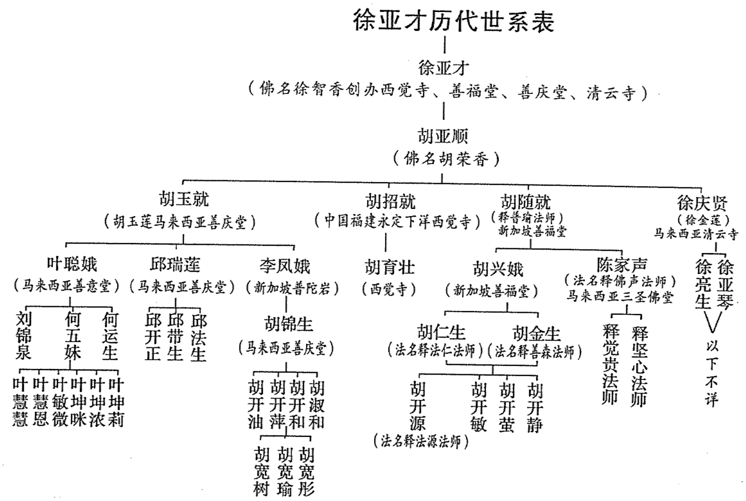
111 同善堂、善德堂、和積善堂有不少娘惹信眾，姑太也有娘惹。同善堂的情況見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 43-49。

112 胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 43；「火城」為新加坡加冷河畔武吉士村一帶，離善福堂所在的芽籠區不遠。

113 林華山觀音堂為乾堂，眾善堂為坤堂，皆是東初派齋堂。眾善堂介紹，見蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 51-52。

胡隨就侄兒胡銘長編著的《惠性慈心實錄》，對善福堂的歷史有詳盡介紹，可清楚看到善福堂區域網絡的拓展中，眾齋姑所扮演的關鍵角色。「徐亞才歷代世系表」（表 1）以徐亞才為中心枝幹，延伸出來的的善福堂直系分堂有福建永定西覺寺、新加坡普陀岩、馬來西亞居鑾善慶堂、三合港善意堂、麻坡清雲寺、古晉三聖佛堂。

表 1 徐亞才歷代世系表



資料來源：胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 30-32。

福建永定西覺寺原名「觀音庵」，始建於乾隆年間。1890 年徐亞才舍家住庵，管理觀音庵寺務，在 1915 年募資重建後，更名「西覺寺」。西覺寺年久失修，且曾因文革到破壞，1988 年和 1996 年，胡隨就分別從新加坡集資重建。西覺寺重建落成，胡隨就攜眾徒孫從新加坡蒞臨主持開幕。2005 年再次回到西覺寺參加「龍華法會」。西覺寺如今也能見到徐亞才和胡亞順的神主牌和照片。[114]

居鑾善慶堂創辦人胡玉就姑太(法號：玉蓮)，生於 1900 年，原籍中國福建省永定下澤鄉，3 歲失怙，4 歲隨母親入永定西覺寺齋堂，拜徐亞才姑太為師。胡玉就 28 歲隨師父南渡，來到新加坡善福堂協助管理堂務。1936 年，36 歲的姑太應馬來西亞柔佛州居鑾眾多客籍善男信女之邀請，並得到客籍社會賢達的協助，於居鑾毛申律街創建了善慶堂。1952 年，胡玉就到香港極樂洞領恩為保恩姑太。1963 年創建新加坡普陀岩，授權其徒李鳳娥主持該堂。[115]《居鑾客家公會千禧年特刊》列胡玉就姑太為鄉賢，並有如下介紹：

> 姑太本著取之社會、用之社會之至理，一貫熱心支持社會公益與文化教育，慷慨捐輸，從無吝惜；居鑾中華中學、各地華小或其他社鄉團進行建校或慈善籌款時，姑太都鼎力支持，不落人後，堪稱各庵堂之楷模。姑太於 1995 年圓寂，享年 95 歲，其土地及善信秉承

114 西覺寺簡介引自胡銘長編著，《惠性慈心實錄》，頁 30-32。

115 普陀岩原址位於巴耶里峇金門園，如今已不存。李鳳娥（法號：修華）歸空於 2003 年，她的訃告見於《聯合早報》，2003 年 2 月 11 日，頁 47。

> 姑太遺志，特節約報效鑾中清寒助學金 2 萬元，對其他華小及社鄉團亦捐獻不少。[116]

古晉三聖佛堂由胡隨就的養女佛聲法師創辦於 1974 年，2019 年正在籌辦新的文教中心大樓，將設有幼稚園、大雄寶殿、禪堂、活動中心、多用途禮堂。麻坡清雲寺由徐慶賢（法號：金蓮）姑太創辦於 1946 年，1956 和 1983 年兩次重修，如今由徐自修姑娘負責管理。[117]

善福堂的道脈屬於朝元洞東陵門系，[118] 該門系在新加坡的齋堂還有同善堂、善德堂、積善堂、同德堂、善南堂、善緣堂、關帝宮、福蓮堂；馬來西亞也有該門系齋堂，與善福堂保持較密切關係的有居鑾善安堂、笨珍清蓮寺、新山善清堂、峇株善光堂、彼咯善因堂、檳城大圓、大生佛堂、古晉林華山觀音堂、眾善堂。這些東陵門系的姐妹齋堂由不同方言群的齋公及齋姑打理，與善福堂皆有往來，有些曾到善福堂學法，有些則是善福堂姑太學法之處。善福堂堂內陳列的文物，不少也由這些齋堂贈送。[119] 近年來，眾齋堂獨自發展，且因新、馬國界的劃分，往來已不如以往熱絡。由此可說明，在齋堂進行第一次分支發展時，同道脈不同方言群的齋姑仍會維繫姐妹會的互動，這樣的情況在第二次分支發

116 劉興添編，《居鑾客家公會千禧年特刊》，頁 213。胡玉就姑太的訃告見於《聯合早報》，1995 年 11 月 17 日，頁 35。

117 蘇芸若記錄，〈徐自修姑娘訪談記錄〉，2018 年 2 月 18 日（麻坡：清雲寺），未刊稿。

118 蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，頁 53-54。

119 蘇芸若記錄，〈釋法仁訪談記錄〉，2019 年 10 月 21 日（新加坡：善福堂），未刊稿。

展時時就逐漸淡薄。原因在於，年輕的一輩已漸漸不識前輩齋姑們，各個齋堂也有自己獨立的經營模式和發展路向，姐妹會的形式因此從跨方言群的組織，逐漸整合為同方言群、同師承的結構。

徐亞才姑太接管福建西覺寺，並渡海創辦善福堂，善福堂的跨國宗教網絡第一次得到發展；在此基礎之下，第二任住持胡隨就在近代積極拓展並維繫善福堂在中國、新加坡、馬來西亞的區域網絡。她的出家徒弟在 20 世紀晚期再度跨海到東馬古晉建立三聖佛堂，成立了第三代的善福堂分支，表示著善福堂宗教網絡的整合和再生。胡隨就的另一位出家徒弟法仁法師於 2020 年，代表接管新加坡福蓮堂，並籌辦獅子山那伽室，除了說明善福堂網絡的再生動力，也說明了在新世紀，善福堂網絡拓展的基礎必然不同於以往，而必須不斷與佛教進行協商、共生、或整合。

（三）與佛教共生或「空門化」？

上一節以善福堂個案為例，說明齋姑姐妹會的組織機制及發展模式，以此為基礎，本小節進一步拓深主題，思考善福堂接管和改造福蓮堂，並與佛教積極互動的情況。

福蓮堂位新加坡古蹟保留區 Martaban Road，曾是一間屬於廣府媽姐的齋堂。福蓮堂最後一位齋姑是陳亞好，由於善福堂和福蓮堂屬同一道脈，[120] 陳亞好在臨終前把福蓮堂

120 福蓮堂現存文物中一擺鐘，上有文字「福蓮堂惠存　善德堂、積善堂、同善堂、善南堂、同德堂、善福堂、善慶堂、紫竹軒、普陀岩、善緣堂、福緣堂、關帝宮同敬賀」，說明福蓮堂屬於朝元洞東陵門系齋堂。

託付給善福堂法仁法師，希望此堂永遠是拜佛之地。福蓮堂目前已正式轉型為佛教真言宗獅子山那伽室(Naga Vihara)。

法仁法師是華嚴禪寺真定法師(1967-)的徒弟。胡隨就的養女善森法師也依止真定法師，傳承華嚴宗法脈。善森法師和法仁法師如今分別擔任華嚴禪寺的監院和副監院。真定法師出家於般若念佛堂，是唯心上人的弟子。他 1987 年獲法照法師傳臨濟宗法脈，為第 50 代法嗣，2005 年在成一長老座下接華嚴法脈，成為南山律宗千華第 38 世、光孝堂上第 18 代傳人。[121] 2006 年，法師向中國孔雀法協會的接嗣法脈，同時圓滿日本高野山金胎二曼傳法灌頂及教授師阿闍梨的資格。[122] 真定法師在新加坡有兩處道場：男眾道場法華禪寺和女眾道場華嚴禪寺；[123] 在馬來西亞也接管泗灣佛光禪寺和新山慧林佛院。真定法師目前是善福堂的導師，他也將擔任獅子山那伽室的住持。

齋堂傳承禪宗「一日不作，一日不食」的精神，標榜自營生計，不依賴信徒供養，因此，「在家修」對應的是僧尼的「空門」。[124] 齋姑原是入世的修行者，掌握自己的能動性，因此「空門化」不僅代表寺廟的經營形態之轉變，往往

121 釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》，頁 307-308。

122 〈千年法脈，獅城首現，法燈南照，密教紹隆：恭賀真定教授阿闍梨暨華嚴禪寺僧侶圓成高野山血脈傳承〉，《聯合早報》，2017 年 1 月 7 日。

123 法華禪寺由青凱法師（1910-1985）法師創立於 1942 年，後由談禪法師繼任住持。真定法師在 1996 年被聘為法華寺監院。參見釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》，頁 225；〈住持簡介〉，華嚴禪寺之官方網站，http://hgs.sg/hgs/index.shtml（2019 年 10 月 24 日檢索）。

124 李玉珍，〈削髮求學：齋姑與尼眾的教育資源之銜接與轉變〉，頁 228。

還帶有改宗的內涵。[125] 然而在實際操作語境中，齋堂「空門化」後，齋姑並非全然退居幕後，在不同的環境中，齋姑仍有一定的話語權和可容協商的空間。也因為接替齋姑成為齋堂主事者的佛教當家，往往和齋姑關係密切，或是齋姑養女，或是自小來往齋堂的善信。老齋姑在堂中仍受到很大的尊重。因此齋堂的「空門化」，和其他廟宇全然改宗的「空門化」有所不同。在思考為什麼齋堂願意接受「空門化」的同時，我們也回溯中國傳統上的佛教寺廟制度。在實際生活的案例中，中國的僧團並非全然獨立於社會與家庭之外，而是往往維繫在地的經濟生活，也與原生家庭保持緊密的關係。被解除僧籍後，出家人也很輕易地就能重新融入原生的家庭生活結構中。因其經濟活動及收益，他們普遍被接受為社區中有貢獻的一員，也不是社區中「無根的陌生人」(rootless strangers)。[126] 如此而言，在地的、本土化的僧團往往呈現出靈活的僧團運作及經營模式，說明「佛教生活」的內涵之多元與充滿異質性。

不同齋堂「空門化」的進程及原因各有差異，可能是為善信和住眾考慮，也可能是因時代嬗變。海印寺的「空門化」標識點為齋姑邀請佛教法師成為當家，善福堂的「空門化」

125 見筆者調查的 3 種齋堂空門化模式，Ying Ruo Show, “The Blooming of the Azure Lotus in the South Seas.”

126 Gilbert Chen 以 19 世紀中國「巴郡」的案例，充分說明了這個觀點。見 Gilbert Chen, “Living in This World: A Social History of Buddhist Monks and Nuns in Nineteenth-Century Western China.” (Ph.D. Dissertation, Washington University in St. Louis, 2019), pp. 1-12; 41-173.

標識則是當家齋姑選擇剃度出家。然而，普遍上齋姑之間的師徒關係並不會因為齋堂「空門化」而全盤改變，她們往往維繫自身的師承，與佛教在平行的空間中有機地進行互動與發展。先天大道與佛教關係向來緊密，在「修性」方針上也多以佛教禪宗為依歸，顯示齋堂「空門化」的進程並非僅是先天大道沒落、佛教崛起等大趨勢的因素，還透露了宗教系統自身的內在理路之相互作用與整合。早期的齋姑有的拜和尚為師，在新、馬也有拜道士和行道人為師的例子。[127] 然而在三教之中，為何僅有「空門化」為大勢所趨？是否源於組織制度和實際生活方式的高度相似？「空門化」以後的佛堂，又將為女性住眾或善信的信仰生活帶來什麼樣的轉變與影響？以善福堂接管福蓮堂為例，齋姑及其宗教空間的「空門化」，是否可視為齋姑人際網絡的第三次分支發展？

一些齋姑樂於接受「優婆夷」的稱謂，「齋姑」、「菜姑」往往也是佛教善女人的代名詞，說明齋堂佛教化所涉及的多面動力——「空門化」不僅是自上而下的一種權力制約，也是個人主體性的再次整合與商榷。善福堂姑太高齡出家，並積極與華嚴禪寺保持合作關係，成為我們持續觀察新加坡齋堂空門化之複雜內涵的一個重要例子。

本小節以善福堂及其區域網絡為例，從實際案例思考新加坡齋姑社群的性質、組織結構及近代轉變。實際上，不僅僅是善福堂，新加坡較有規模的齋堂，往往都在外地有自己

127 如馬來西亞吉隆坡大安華寺朱氏拜饒福為師，陸佑律觀音堂拜賴家祥為師，惠德堂齋姑拜好了道人為師。參見朱金濤，〈吉隆坡華人寺廟之研究〉，《南洋學報》，期 47、48（1992-1993），頁 100。

的齋姑姐妹會網絡，也可從舊報章和齋姑訃告中尋找千絲萬縷的痕跡。舉例而言，新加坡坤德堂（烏橋路觀音堂）潮州籍蘇靜湘姑太（法號：振純）的訃告，註明坤德堂的其他分堂：香港坤德堂、汕頭坤德觀、潮州普寧何厝圍明善堂。[128] 飛霞精舍彭聘美姑太（道號：昌美）的訃告，則出現一系列隸屬飛霞精舍的業務：飛霞精舍安老院、香港麥泰開基金會、香港世界書局、九龍世界書局、香港行德佛堂、吉隆坡飛霞精舍、怡保金華精舍。[129] 此外，一些齋堂編著姑太自傳，讓我們回溯其創堂之艱辛、及其超乎眾人的韌性。古晉眾善堂、新加坡善福堂和濟德堂，皆有自己的紀念刊並附姑太自傳。[130] 濟德堂作為天德堂的分堂，在第二次分裂後已經建立自身的獨立性，不完全需要仰賴天德堂的關係來拓展網絡。《佛緣堂創堂志》中以「二次創堂志」和「三次創堂志」來說明濟德堂創堂姑太建立廟堂的經過，濟德堂（新加坡）、存德堂（馬來西亞）和惠德堂（中國廣東）都是許慈惠姑太動員自己的關係網絡而得以建成的。《佛緣創堂志》以許慈惠姑太的人生經歷為主角，在在說明許姑太的自主性，及她作為「一位致力於弘道的先天道坤道」之身份。[131]

---

128 《聯合早報》，2003 年 5 月 2 日，頁 21。蘇靜湘為「大姑太」，另有一名坤德堂「二姑娘」陳亞美（法號：振榮）的訃告見於《聯合早報》，1996 年 5 月 3 日，頁 31。

129 《聯合早報》，2003 年 12 月 7 日，頁 30。

130 見眾善堂 90 週年紀念特刊編委會，《眾善堂 90 週年紀念特刊》（古晉：眾善堂，2012）；善福堂姑太的傳記見胡銘長編，《惠性慈心實錄》；濟德堂許慈惠姑太的介紹見陳景熙，〈先天道齋姑證道、弘道與寶卷的傳播〉。

131 陳景熙，〈先天道齋姑證道、弘道與寶卷的傳播〉，頁 306。

這些珍貴材料得以讓我們重構早期齋姑姐妹會的組織網絡與跨域流動，並思考在現代化的衝擊下，齋姑組織如何適應在地政治氣候、彙整自身的文化資源，進而轉型和發展。

結語

本文聚焦新加坡華人宗教女性的類別——齋姑，探索其自 19 世紀以來的多重面貌與靈活的姐妹會組織，說明中國女性宗教文化傳統的跨域流動及歷史連結。齋姑廣涉慈善與在地文化活動，同時可以是傭工、織工、素食業者、老闆，維繫活躍的經濟生活。同時，這些社會身份並不會影響她們作為「佛弟子」、「善女人」、「帶髮修行者」的宗教身份。「齋姑」的身份之定型，經歷其主體性的建立、發展、穩定、和稀釋的過程。本文提出「多元交融」的齋姑特質，思考漢地女性宗教傳統在新加坡的匯聚、整合與再造。

新加坡的齋堂及其它與齋姑有關的宗教組織，賦予齋姑得以發展、運用和整合自身文化資源的機會。齋姑作為漢文化社會中被邊緣化的女性類別，為適應生存壓力，靈活地協商自身的宗教與社會身份。齋姑網絡的拓展，圍繞著齋姑的社會人際網絡得到開展，可以以宗教道脈為基礎，也可以是家庭網絡、同鄉網絡、或其他類型的社會關係網絡。在其之上，總和而言即是一種特殊而少見的大型女性姐妹會網絡。

1970 年代以後，先天大道後繼無人的問題愈加嚴重，再加上愈來愈多的佛教組織相繼崛起，齋姑「三教合一」的宗

教追求因此受到影響。自古漢地「佛教」所指涉的涵義靈活多變，也包容三教並貼合漢地本土文化的道德體系及文化觀念，因此修習「三教」的齋姑和佛弟子並非衝突的文化身份。漢地佛教組織如各地佛教總會、佛學會的相繼成立，標識著佛教「正統化」勢力的崛起，何謂佛教、何謂非佛教的爭論開始出現，新加坡、馬來西亞發生的一系列「護教運動」浪潮。[132] 佛教組織因此籲請各地寺院、庵堂慎重邀請法師、居士轉法輪，以宣揚正信佛法，抑制邪風。在這樣的趨勢底下，齋堂被迫重新整合其宗教身份。既然「三教」往往缺少制度化的組織作為整合、發展的機制，大多數齋堂選擇成為佛教團體的成員，並受到佛教團體的歡迎。也有一些齋堂逐漸決定改宗佛教，齋姑剃度出家，成為比丘的弟子。齋堂「空門化」的課題涉及重重複雜的面貌，也有不同的發展類型，本文謹對齋堂「空門化」議題提出初步的個案觀察，更細緻的研究還留待後續處理。

132 新、馬系列「護教運動」的始末見釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》，頁 125-138。

附錄

資料來源：
本研究匯整自口述訪談，並參考以下文獻
〈新加坡佛教總會 2018 年會員名單〉（內部資料）。
南風商業出版社編，李俊承代序，《新加坡廟宇概覽》。新加坡：南風商業出版社，1951。
戚常卉，〈隱形的無生老母：新加坡東初派宗教網絡與變遷〉，《民俗曲藝》，期 205, 2019 年 9 月，頁 215-264。
編者不詳，《馬來亞獨立大典紀念冊》。吉隆坡：獨立出版社，1957。
釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》。新加坡：藥師行願會，2010。

附表 1：新加坡的先天道齋堂

創立年代	名稱	乾堂/坤堂	創立年代	名稱	乾堂/坤堂
1880	萬壽山觀音堂	乾	1949	同德堂	坤
1880	埜成堂	坤	1949	濟德堂	坤
1884	天德堂	乾	1954	天瑞堂	坤
1887	良德堂	坤	1954	賢德堂	坤
1894	同善堂	乾	N/A	大光佛堂	無乾坤之分
1903	善德堂	坤	N/A	大光寄盧	無乾坤之分
1905	積善堂	坤	N/A	大光靜室	無乾坤之分
1906	善緣堂	坤	N/A	天元堂	坤
1919	天善堂	坤	N/A	天云堂	坤
1919	天爵堂	乾	N/A	天仁堂	坤
1919	善福堂	坤	N/A	天存堂	坤

（續）附表 1

創立年代	名稱	乾堂/坤堂	創立年代	名稱	乾堂/坤堂
1920s	天意堂	坤	N/A	天亨堂	坤
1920s	天衛堂	坤	N/A	天明堂	坤
1922	善南堂	坤	N/A	天和堂	坤
1923	天公廟	乾	N/A	天竺堂	坤
1923	普原堂	坤	N/A	天海堂	坤
1924	天佑堂	坤	N/A	天順堂	坤
1927	福壽堂	坤	N/A	天普堂	坤
1927	天祿堂	坤	N/A	天照堂	坤
1928	天福堂	坤	N/A	心安堂	坤
1928	天保堂	坤	N/A	永德堂	坤
1929	集德堂	坤	N/A	安寧堂	坤
1930	萬福堂	坤	N/A	明善堂	坤
1930	飛霞精舍	無乾坤之分	N/A	金源堂	坤
1930s	天然堂	坤	N/A	貞得堂	坤
1930s	天成堂	坤	N/A	修德堂	坤
1930s	福山堂	坤	N/A	度原堂	坤
1931	誠善堂	坤	N/A	桃園佛堂	無乾坤之分
1934	福蓮堂	坤	N/A	善天堂	坤
1940	清德堂	坤	N/A	善意堂	坤
1940	天南堂	坤	N/A	善慶堂	坤
1941	坤德堂	坤	N/A	普陀岩	坤
1945	關帝宮	坤	N/A	榮慶堂	坤
1945	紫竹林	坤	N/A	濟善堂	坤
1946	天壽堂	坤	N/A	觀音園	無乾坤之分
1946	福緣堂	坤	N/A	觀善堂	坤

附表 2　新加坡閩南菜姑有關的齋堂及宗教場所

創立年代	名稱	創立年代	名稱
1881	金蘭廟	1943	觀音寺
1898	雙林寺	1945	清蓮寺
1902	忠德堂	1945	覺華學園
1917	龍山寺	1948	菩提蘭若
1928	海印寺	1950s	福泉寺
1931	廿九巷 觀音堂	1950	香蓮寺
1932	清德禪寺	1950	大覺寺
1933	新加坡佛 教居士林	1954	九華山 報恩寺
1934	普明寺	1955	延慶寺
1935	龍瑞堂	1959	廣林亭
1938	月云寺	1960	圓明寺
1940	靈峰 菩提講堂	1980	洛伽山莊
1941	金龍寺	N/A	准提堂
1942	法施林	N/A	建築堂

附表 3　新加坡其它與齋姑有關的齋堂及宗教場所

創立年份	名稱
1921	正念庵
1926	陳佐勉佛堂
1930s	慈念庵
1930s	普福堂
1930	南洋聖教總會
1934	圓覺庵
1938	陳佐勉女佛堂
1938	聲聞庵
1938	觀音樓（大悲院）
1940	菩提精舍
1941	自度庵
1942	度善庵
1945	太乙精舍
1946	太陽宮
1947	蓮明堂
N/A	正修庵
N/A	紫竹

徵引書目

一、報刊

《中國報》（新加坡），2019。

《南洋商報》（新加坡），1947、1948、1953、1955、1966、2013。

《星洲日報》（新加坡），1958、1960、1971。

《聯合早報》（新加坡），1989、1993、1995、1996、1999、2003、2017、2020。

Singapore Monitor (Singapore), 1984.

The Strait Times (Singapore), 2017.

The Sunday Times (Singapore), 2019.

二、專書

王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天，1996。

古燕秋編，《死生契闊——吉隆坡廣東義山墓碑與圖文輯要》。吉隆坡：華社研究中心，2014。

危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》。臺北：博揚文化，2015。

江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究，1895-1995》。臺北：南天書局，1996。

江燦騰、王見川主編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望——首屆臺灣齋教學術研討會論文集》。臺北：新文豐，1994。

作者不詳，《觀音濟度》。新加坡：南洋印務公司，1966。

吳龍雲，《遭遇幫群：檳城華人社會的跨幫組織研究》。新加坡：

新加坡國立大學中文系，2009。
李志賢，《藍十春秋：新加坡潮人善堂考》。新加坡：中華善堂藍十救濟總會，2017。
李恩涵，《東南亞華人史》。臺北：五南圖書出版公司，2003。
李國樑，《廣東媽姐——順風跨南洋，德行傳人間》。新加坡：順德會館，2015。
林水檺、駱靜山合編，《馬來西亞華人史》。雪蘭莪：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984。
林博愛編，《南洋名人集傳》。檳城：出版社不詳，1922-1941。
林萬傳編，《先天大道系統研究》。臺北：靝巨書局，1986。
南風商業出版社編，《新加坡廟宇概覽》。新加坡：南風商業出版社，1951。
洪卜仁編，《廈門古剎名僧》。廈門：廈門大學出版社，2015。
胡銘長編著，《惠性慈心實錄》。新加坡：善福堂；福建永定：西覺寺，2005。
海印古寺編輯組，《海印古寺建寺 90 週年特輯》。新加坡：海印古寺，2018。
馬西沙，《清代的八卦教》。北京：中國社會科學出版社，2013。
張崑振，《臺灣的老齋堂》。臺北：遠足文化，2003。
眾善堂 90 週年紀念特刊編委會編，《眾善堂 90 週年紀念特刊》。古晉：眾善堂，2012。
許在全、吳幼雄、蔡湘江主編，《泉州掌故》。福州：福建人民出版社，2000。
許源泰，《沿革與模式：新加坡道教和佛教傳播研究》。新加坡：新加坡國立大學中文系，2013。
陳聲桂，《四馬路觀音堂》。新加坡：四馬路觀音堂，1997。

麥泰開，《道脈源流》。新加坡：大光佛堂、飛霞精舍出版，藝文印務公司承印，1949。

麥留芳，《方言群認同：早期星馬華人的分類法則》。臺北：中央研究院民族學研究所，1985。

劉興添編，《馬來西亞居鑾客家公會千禧年特刊》。居鑾：客家公會，2001。

潘慧安，《彌陀學校建校十週年暨新圖書館落成紀念刊》。新加坡：彌陀學校校董會，1964。

編者不詳，《馬來亞獨立大典紀念冊》。吉隆坡：獨立出版社，1957。

鄭夢星編，《廈門佛教志》，卷 2。廈門：廈門大學出版社，2006。

檳榔嶼大埔同鄉會三十週年紀念刊出版委員會編，《檳榔嶼大埔同鄉會三十週年紀念刊》。檳城：大埔同鄉會，1968。

魏影秋、伊琳編，《潮汕姿娘》。廣州：暨南大學出版社，2012。

釋法淨主修、方友義主編，《妙法林志》。廈門：妙法林，2010。

釋能度編，《新加坡漢傳佛教發展概述》。新加坡：藥師行願會，2010。

釋善森，《百年時光特刊，1919-2019》。新加坡：善福堂，2019。

釋傳發。《廣洽法師傳略及其演講文集》。新加坡：薝蔔院，1994。

Chan, Shelly. *Diaspora's Homeland: Modern China in the Age of Global Migration*. Durham and London: Duke University Press, 2018.

Chin, Audrey and Constance Singam. *Singapore Women Re-presented*. Singapore: Landmark Books, 2004.

Honig, Emily. *Sisters and Strangers: Women in Shanghai Cotton Mills, 1919-1949*. California: Stanford University Press, 1986.

Jia, Jinhua, Xiaofei Kang, and Ping Yao eds. *Gendering Chinese Religion:*

Subject, Identity, and Body. Albany: State University of New York Press, 2014.

Prazniak, Roxann. *Of Camel Kings and Other Kings: Rural Rebels Against Modernity in Late Imperial China*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.

Topley, Marjorie and Jean DeBernardi eds. *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money*. Singapore and Hong Kong: NUS Press & Hong Kong University Press, 2011.

Wong, Alice K. and Leong Wai Kum eds. *Singapore Women: Three Decades of Change*. Singapore: Times Academic Press, 1993.

Zhu, Yun. *Imagining Sisterhood in Modern Chinese Texts, 1890-1937*. Lanham: Lexington Books, 2017.

三、論文

朱金濤，〈吉隆坡華人寺廟之研究〉，《南洋學報》，期 47、48，1992-1993 年，頁 2-136。

朱金濤，〈新加坡德教會紫新閣〉，收入陳景熙、張禹東編，《學者觀德教》，北京：社會科學文獻出版社，2011，頁 26-31。

房學嘉，〈客家文化管窺：以大埔梅縣為重點考察〉，收入何炳彪編，《永遠說不完的課題：客家文化論集》，新加坡：（茶陽）大埔會館，2008，頁 26-37。

李玉珍，〈女齋堂空門化的契機——從齋姑到比丘尼修行方式的轉變〉，發表於「現代佛教與華人文化」論壇，香港：樹仁大學，2012 年 4 月。

李玉珍，〈日治時期新竹的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章編，《客家、女性與邊陲性》，臺北：南天，2010，頁 207-246。

李玉珍，〈削髮求學：齋姑與尼眾的教育資源之銜接與轉變〉，收入氏著，《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》，臺北：博揚文化，2016，頁 226-249。
李鸞嫻，〈新竹市福林堂之研究——先天派齋堂繼承收養制度的歷史考察〉。國立清華大學歷史所碩士論文，2006。
林美容、張崑振，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉，《臺灣文獻》，卷 51，期 3，2000 年 9 月，頁 203-235。
林孝勝，〈神權、紳權、幫權——幫權結構與幫權政治〉，收入柯木林主編，《新加坡華人通史》，新加坡：宗鄉會館聯合總會，2015，頁 77-92。
林孝勝，〈金蘭廟的滄桑〉，收入林孝勝編，《石叻古跡》，新加坡：南洋學會，1975，頁 65-72。
戚常卉，〈隱形的無生老母：新加坡東初派宗教網絡與變遷〉，《民俗曲藝》，期 205，2019 年 9 月，頁 215-264。
陳珍珍，〈探福建的梵行清信女〉，《法音月刊》，期 1，2000 年 5 月，頁 63-68。
陳景熙，〈先天道齋姑證道、弘道與寶卷的傳播——以新加坡許慈惠姑太為例〉，《潮青學刊》，輯 2，2013 年 12 月，頁 306-317。
蘇芸若，〈女尼、師娘、佛頭——寶卷宣講與女性的宗教參與〉，收入廖肇亨、釋果鏡編，《無盡燈：漢傳佛教青年學者論壇論文集》。臺北：法鼓文化，2018，頁 323-397。
蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》，期 11，2018 年 1 月，頁 37-100。
蘇芸若，〈書評：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》〉，《漢學研究》，卷 35 期 4，2017 年 12 月，

頁 319-324。
蘇芸若，〈馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，期 90， 2018 年 4 月，頁 1-7
蘇芸若，〈新加坡芽籠區先天道齋堂調查〉，《田野與文獻》，期 87，2017 年 7 月，頁 1-7。
蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播——以馬來西亞客家庵堂為例〉。新加坡國立大學中文系碩士論文，2013。
釋傳哲口述，洪成宗整理，〈南安佛教的興衰情況〉，收入南安會館六十周年紀念特刊編輯會員會編，《新加坡南安會館六十周年紀念特刊》。新加坡：南安會館，1987。

Ashiwa, Yoshiko and David L. Wank. "A Study of Laynuns in Minnan, 1920-2010: Buddhism, State Institutions and Popular Culture." In Ji Zhe, Gareth Fisher, André Laliberté eds., *Buddhism After Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions.* Honolulu: University of Hawaii Press, 2019, pp. 210-248.

Chang, Chia-lan. "The Modern Legend of Miaoshan: The Development of the Sangha of Vegetarian Nuns in China." In Deepak Shimkhada and Phyllis K. Herman eds., *The Constant and Changing Faces of the Goddess: Goddess Traditions of Asia*, pp. 246-272. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2007.

Chen, Gilbert. "Living in This World: A Social History of Buddhist Monks and Nuns in Nineteenth-Century Western China." Ph.D. Dissertation. Missouri: Washington University in St. Louis, 2019.

DeVido, Elise A. "Networks and Bridges: Nuns in the Making of Modern Chinese Buddhism" *The Chinese Historical Review* 22:1, May 2015, pp. 72-93.

Foo, Adeline. "Beneath the Glitz and Glamour: The Untold Story of the 'Lancing Girls'." *Biblioasia* 12:4, Jan-March 2017, pp. 2-7.

Loh, Kah Seng. "Records and Voices of Social History: The Case of the Great Depression in Singapore." *Southeast Asian Studies* 44:1, June 2006, pp. 31-54.

Kang, Xiaofei. "Women and the Religious Question in Modern China." In John Lagerwey, Vincent Goossaert, and Jan Kiely eds. *Modern Chinese Religion I: 1850-2015*. Leiden: Brill, 2016, pp. 491-559.

Prazniak, Roxann. "Weavers and Sorceresses: The Social Origins of Political Activism among Rural Chinese Women." *Modern China* 12:2, April 1986, pp. 202-229.

Sankar, Andrea Patrice. "The Evolution of the Sisterhood in Traditional Chinese Society: From Village Girls' Houses to Chai T'angs in Hong Kong." Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 1978.

Show, Ying Ruo. "Chinese Buddhist Vegetarian Halls (zhaitang) in Southeast Asia: Their Origins and Historical Implications" *Nalanda-Sriwijaya Working Paper* July 28, 2018, pp.1-51.

Show, Ying Ruo. "Cultivating the Way in the Eastern Dragon Mountain." *Nalanda-Sriwijaya Centre Highlights 8*, March-May 2019, pp. 5-6.

Show, Ying Ruo. "The Blooming of the Azure Lotus in the South Seas: A Preliminary Investigation of Chinese Indigenous Scriptures in Buddhist Vegetarian Halls of Southeast Asia." *Journal of Chinese Religions* (forthcoming).

Topley, Marjorie. "Chinese Women Vegetarian Houses in Singapore." *Journal of Malayan Branch of Royal Asiatic Society* 27:1, May 1954, pp. 51-67.

Topley, Marjorie. “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26:2, June 1963, pp. 362-392.

四、網絡資訊

〈住持簡介〉，華嚴禪寺官方網站，http://hgs.sg/hgs/index.shtml（2019 年 10 月 24 日檢索）。

法清，〈閩南菜姑的起源和地位〉，《閩南佛學》，1992 年第 1 期，http://www.nanputuo.com/nptxy/html/200703/1814274689794.html（2020 年 3 月 2 日檢索）。

陳佐勉堂有限公司，http://chanchormintong.com/index.php（2020 年 5 月 22 日檢索）。

〈閩南菜姑：福建「帶髮出家人」的「正覺之路」〉，福建省佛教協會，http://www.fjsfjxh.com/201901/7852.html（2019 年 8 月 15 日檢索）。

The Good Women of Lion City: Vegetarian Nuns and their Religious Community in Singapore Since 19th Century

Show Ying Ruo*

Abstract

In the early history of the Chinese in Singapore, vegetarian nuns were a significant female community that has not received much attention. "Vegetarian nun" is a general term referring to groups of Chinese vegetarian women who exhibit a unique religious subjectivity. A large number lived in vegetarian halls, while some were active in private Buddhist temples and early Buddhist monasteries. Vegetarian nuns are addressed according to their religious names or personal names, plus the suffix of *gu* (姑) to indicate their identity. Their obituaries and ancestral tablets also possess religious significance.

Throughout Southeast Asia, "vegetarian nuns" possess overlapping social roles as they navigate multiple identities. Vegetarian nuns actively draw on their own social resources in the construction of gendered spaces and support networks. Forming "sisterhoods" based on religious lineages, kinship ties, and dialect groups, vegetarian nuns participate in community and cultural activities and support themselves self-sufficiently while practicing good deeds. In

* Asia Research Institute, National University of Singapore

addition to serving as a traditional place of worship, the vegetarian hall is a religious and social space that is constantly being shaped as resident-members gather to practice medicine, conduct meetings, exchange news, and manage their business networks.

This article draws on historical documents and oral interviews to connect historical perspectives with contemporary ethnographic observations, in order to illustrate the identities and belief networks of vegetarian nuns, focusing on the late nineteenth and early twentieth centuries in Singapore. Through outlining vegetarian nuns' employment of their social resources, this article shows how these resources help expand their religious sisterhoods.

Keywords: vegetarian nuns (*zhaigu*), vegetarian halls, Buddhism, sisterhoods, philanthropy